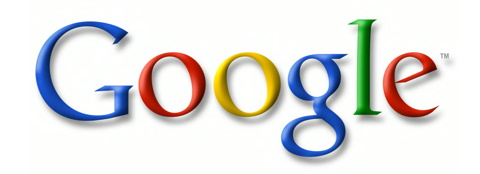



SE TAIRE ET FAIRE

ÉVHÉMÈRE

SON LIVRE & SA DOCTRINE

PAR

R. DE BLOCK

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ECOLE NORMALE DES HUMANITÉS
PROFESSEUR A L'ATHÉNÉE ROYAL DE MONS

MONS
HECTOR MANCEAUX, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
BRUXELLES, HENRI MANCEAUX, LIBRAIRE

1876

ÉVHÉMÈRE

SON LIVRE ET SA DOCTRINE

UNIVERSITÉ DE LIÉGE

ÉVHÉMÈRE

SON LIVRE & SA DOCTRINE

DISSERTATION INAUGURALE

SOUTENUE DEVANT LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

EN SA SÉANCE SOLENNELLE DU 25 NOVEMBRE 1876, A 4 HEURES DE L'APRÈS-MIDI

EN PRÉSENCE DE M. THIRY
Recteur et Professeur ordinaire à la Faculté de Droit

ET SOUS LA PRÉSIDENCE DE M. STECHER
Doyen et Professeur ordinaire à la Faculté de Philosophie et Lettres

POUR OBTENIR LE DIPLOME SPÉCIAL EN SCIENCES PHILOLOGIQUES

PAR

R. DE BLOCK



MONS

HECTOR MANCEAUX, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1876

LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE

Vu les arrêtés du 16 et du 17 septembre 1853, autorise l'impression : 1°) de la dissertation intitulée : *Évhémère, son livre et sa doctrine*, et présentée par M. Raymond De Block, pour obtenir le diplôme spécial de docteur en sciences philologiques ; 2°) des thèses annexées à la dite dissertation, sans entendre néanmoins approuver ni improuver les opinions de l'auteur.

Liége, le 9 *novembre* 1876.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ,
J. STECHER.

LE SECRÉTAIRE,
VICTOR CHAUVIN.

INTRODUCTION.

Évhémère occupe une place importante dans l'histoire des littératures anciennes. Il fut l'auteur ou, du moins, le principal promoteur de la doctrine sur l'origine humaine des dieux du paganisme, doctrine qui, de tout temps, exerça une influence considérable sur l'étude des mythes et des religions de l'antiquité.

Dès sa naissance, c'est-à-dire dès le siècle d'Alexandre, cette doctrine rencontra dans le monde hellénique un accueil favorable. Le roman sur les dieux de *Panchaïe*, dans lequel Évhémère avait exposé et mis en pratique son nouveau système d'interprétation, trouva de nombreux imitateurs qui, appliquant ce système à d'autres divinités, ne contribuèrent pas peu à le répandre dans le public. Les Romains eux-mêmes ne restèrent pas longtemps étrangers à l'évhémérisme, et

leurs divinités les plus populaires, telles que Janus, Faunus, Sancus, Acca Larentia, Flora, Quirinus, reçurent sous son influence un caractère complétement humain.

Mais la mythologie n'eut pas seule à souffrir de l'envahissement de cette doctrine : l'histoire, à son tour, en fut entièrement altérée. Les divinités transformées en de simples mortels vinrent naturellement y prendre place, et, jusque de nos jours, il s'est trouvé une foule d'historiens qui ont cru sérieusement remplir les lacunes que laissaient entre elles les rares traditions historiques sur les origines des peuples, en remplissant ces lacunes de noms et de faits qui étaient les seuls produits de la poésie et de l'imagination populaire.

L'évhémérisme trouva une nouvelle source de succès dans les luttes de l'incrédulité et, plus tard, du christianisme contre les religions païennes. On comprend tout le profit que les ennemis du polythéisme pouvaient tirer d'une doctrine enseignant que les cultes anciens ne s'adressaient qu'à de simples mortels dont bien peu, pendant leur vie, s'étaient montrés dignes d'être honorés par la postérité. Ce furent surtout les apologistes chrétiens qui en firent un fréquent usage pour battre en brèche le culte des faux dieux et prouver aux païens, par les écrits d'un des leurs, l'absurdité de leurs croyances et de leurs pratiques religieuses. Nous la trouvons en grand honneur chez les Clément d'Alexandrie, les Arnobe, les Lactance, les saint Augustin et beaucoup d'autres qui se plaisent à l'opposer à leurs adversaires comme la vraie philosophie des religions anciennes.

Grâce à leurs écrits et aux traditions des mythographes,

l'évhémérisme conserva son autorité dans les temps modernes. Il forma, dans l'étude des mythes, une véritable école qui compta, principalement au seizième et au dix-septième siècle, un grand nombre de partisans et qui trouve encore de nos jours des adhérents trop nombreux.

Évhémère, le chef de cette école, dut être bien souvent mis en cause. Ceux qui étaient restés fidèles au polythéisme le rendaient personnellement responsable de toutes les attaques dont leur religion avait eu à souffrir de la part de ses disciples, et, tandis que ces derniers le citaient comme un profond philosophe et une autorité presque infaillible, ses ennemis cherchaient à le dénoncer à l'indignation des honnêtes gens comme un athée et un vil imposteur. Cependant, chose étrange ! les anciens, qui ont si souvent parlé d'Évhémère, ne nous ont laissé que bien peu de renseignements sur sa vie et sur son ouvrage. C'est qu'en réalité cet écrivain ne devint célèbre que par sa doctrine, et comme celle-ci était au fond indépendante de son histoire des dieux qui fut, d'ailleurs, mainte fois reproduite sous d'autres formes par des imitateurs, cette histoire ne conserva qu'une importance secondaire. Aussi voyons-nous, dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, Évhémère jugé par des écrivains qui semblent n'avoir connu son livre que de nom. Ceux mêmes qui ont eu ce livre sous les yeux et auraient pu l'apprécier en connaissance de cause, n'ont voulu y voir que les théories qui y étaient exposées ; ce sont elles qui, bien ou mal accueillies, ont déterminé la plupart du temps les jugements portés sur Évhémère et sur son ouvrage.

Maintenant que la science moderne a fait justice de l'évhémérisme en démontrant que les divinités païennes sont nées surtout du culte de la nature, il est devenu bien plus facile de réduire à sa juste valeur l'œuvre d'Évhémère. Si nous n'avons plus à craindre de nous laisser influencer par l'engouement pour un système désormais jugé, nous ne serons pas non plus aveuglés par l'indignation que soulevait l'évhémérisme quand il était encore puissant et redoutable. D'un autre côté, depuis que cette doctrine n'a plus qu'une importance purement historique, l'intérêt se reporte plus vivement sur celui qui en est considéré comme l'auteur. Si l'on veut en apprécier au juste le développement et l'influence, on doit chercher avant tout à déterminer la part qu'y a prise Évhémère. C'est ce que nous avons essayé de faire dans le présent travail, nous attachant à l'étudier principalement dans les débris qui nous restent de son livre, débris bien maigres et bien rares sans doute, mais qui, à notre avis, nous en diront plus que toutes les appréciations passionnées et contradictoires que nous ont laissées sur son compte les écrivains anciens et modernes [1].

1. Parmi les écrivains modernes qui se sont occupés d'Évhémère, nous citerons en première ligne l'abbé Sévin dans son mémoire intitulé : « *Recherches sur la vie et les ouvrages d'Évhémère* » (Recueil des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome VIII, p. 107 et suiv., année 1733). Cette dissertation, la première que nous connaissions sur la matière, semble avoir servi de base à la plupart des travaux qui ont eu Évhémère pour objet. Non seulement elle réunit les principaux renseignements que l'antiquité nous a laissés sur cet écrivain, mais ces renseigne-

ments y sont discutés avec un bon sens critique qui est vraiment remarquable pour l'époque. Aussi les conclusions de ce mémoire ont-elles été généralement confirmées par les travaux modernes, et les écrivains qui s'en sont notablement écartés ne l'ont fait souvent qu'au détriment de la vérité historique.

Nous nommerons ensuite :

FOURMONT, même recueil, tome XV, p. 265 et suiv.

FOUCHER, même recueil, tome XXXIV, p. 435 et suiv. et 462 et suiv. ; tome XXXV, p. 1 et suiv.

CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1812), tome IV, p. 545, suiv. et *passim*.

Le même ouvrage, traduit et complété par GUIGNIAUT, I, part. I, p. 411 ; II, part. II, p. 584 et suiv.; et III, part. III,p. 857 et suiv.

LOBECK, *Aglaophamus*, p. 987 et suiv.

HOECK, *Kreta*, tome III, p. 326 et suiv.

BÖTTIGER, *Ideen zur Kunstmythologie*, tome I, p. 187-198.

K. L. BLUM, *Einleitung in Roms alte Geschichte* (1828), p. 100-110.

KRAHNER, *Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion*. (Programm der lat. Hauptschule. zu Halle 1837), p. 22 et suiv.

GERLACH, *Historische Studien*, I, p. 137 et suiv.

JOUBERT, article de la *Biographie universelle* de Didot.

CHASSANG, *Histoire du Roman dans l'antiquité*, IIe part., ch. IV, § 2.

EGGER, article dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques* de Franck.

GANSS, *Quaestiones Euhemereae*. Programme du Gymn. Thomaeum. Kempen, 1860.

C. KAN, *Disputatio de Euhemero*. Groningue, 1862.

OTTO SIEROKA, *De Euhemero, dissertatio philologica*. Regimonti Pr. 1869.

Et d'autres, moins importants, tels que : STEINHART, art. *Euhemeros*, et J. H. KRAUSE, art. *Panchaïa*, dans l'*Encyclopédie* de Ersch et Gruber ;

BRUCKER, *Historia critic. philos.*, tome I, p. 604 sqq.

FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, tome III, p. 616 (éd. Harles).

DE SAINTE-CROIX, *Recherches sur les mystères du paganisme*. Paris, 1784, in-8°, p. 369 et suiv., p. 517 et suiv.

OUVAROFF, *Essai sur les mystères d'Éleusis*. Paris, 1816, in-8°, p. 72 et suiv., p. 131 et suiv.

ZIMMERMANN, *De atheismo Euemeri et Diagorae* (mus. Brem., I, 4).

BAEHR, art. *Euhemerus* dans la *Realencycl.* de Stuttgart. (Cf. Panchaea de Forbiger, ibid.)

L'article *Euhemerus* dans le *Conversationslexicon* de Brockhaus.

CHAPITRE PREMIER.

INDICATIONS SUR LA VIE D'ÉVHÉMÈRE.

Nous avons bien peu de renseignements concernant la vie d'Évhémère. Les auteurs ne sont pas même d'accord sur le lieu de sa naissance. Les uns l'appellent le Messénien [1], d'autres le Tégéate [2]; d'autres encore le disent originaire d'Agrigente [3] ou de l'île de Cos [4]. De toutes ces opinions, la

1. POLYB., XXXIV, 3, 9 (Didot); STRAB., I, p. 47; PLUT., *de Isid. et Osir.*, c. 23; AELIAN. V. H., II, 31; EUSEB., *Praep. Ev.*, II, p. 59; LACT., *Div. Inst.*, I, c. 11; Etym. Magn. ad v. βροτός.

2. PSEUDO-PLUTARQUE, *de Placitt. phil.*, I, 7, et, d'après lui, EUSEB., *Praep. Evang.*, II, p. 753, B (Vigerus); GALEN., *de hist. phil.*, c. 8, tome XIX, p. 250, éd. Kuhn; THEODORET., *Graec. aff.*, III, 6 init.

3. CLEM. ALEX., *Protr.*, p. 15, A (éd. Paris); ARNOB., *adv. Gent.*, IV, 29.

4. ATHEN., XIV, p. 658, c. 22 (Schweigh).

première est sans contredit la plus autorisée, parce qu'elle a pour garants les écrivains les plus sérieux et les plus rapprochés de l'époque d'Évhémère : Polybe, Diodore de Sicile [1], Strabon, Plutarque, Élien et Lactance qui n'est probablement ici que l'écho d'Ennius [2], le font naître à Messène [3],

1. Eusèbe *(Praep. Ev.*, II, 59), citant le commencement du VI[e] livre de la *Bibliothèque historique*, appelle Évhémère le *Messénien*, fort probablement d'après Diodore lui-même, comme dans un autre endroit (II, p. 753) où il cite le pseudo-Plutarque, il lui donne Tégée pour patrie.

2. Nous sommes persuadé, contrairement à ce que prétend Krahner, que Lactance, pour tout ce qui concerne Évhémère, a suivi, au moins indirectement, la traduction d'Ennius. Voir l'annexe A.

3. Krahner (*Géschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion*, p. 25, note 2) cite Ératosthènes parmi ceux qui appellent Évhémère *le Messénien*. Il s'appuie sur un passage du premier livre de Strabon (p. 47) où celui-ci, reprochant au géographe alexandrin de rapporter trop souvent les témoignages d'auteurs peu sérieux, tels que ceux d'un Damastès, ajoute : Ὁ δὲ Δαμάστῃ χρώμενος μάρτυρι οὐδὲν διαφέρει τοῦ καλοῦντος μάρτυρα τὸν Βεργαῖον ἢ τὸν Μεσσήνιον Εὐήμερον καὶ τοὺς ἄλλους, οὓς αὐτὸς εἴρηκε διαβάλλων τὴν φλυαρίαν. Or, ces paroles, qui sont de Strabon même, ne prouvent nullement qu'Ératosthènes ait également appelé Évhémère *le Messénien*.

Bernhardy (*ad Eratosth.*, p. 22) et après lui Meineke dans son édition de Strabon (Teubner) ont supprimé comme une interpolation les mots : ἢ τὸν Μεσσήνιον, rapportant ainsi l'épithète Βεργαῖον à Εὐήμερον. Nous ne sommes nullement de leur avis : l'expression τὸν Βεργαῖον indique ici fort probablement Antiphanes de Berga qui devint tellement célèbre par les mensonges qu'il débitait dans ses écrits que le mot Βεργαῖος fut employé dans le sens de *menteur* (v. STRABON, II, p. 104, Cf. p. 100), et qu'on inventa même le verbe βεργαΐζειν comme synonyme de ψευδολογεῖν

tandis que ceux qui lui donnent une autre patrie ne sont que peu nombreux et appartiennent tous à l'ère chrétienne[1].

Nous ne savons si la Messène où naquit Évhémère fut la ville de Sicile appelée actuellement Messine ou celle du Péloponnèse[2]. Les écrivains modernes qui s'accordent à appeler Évhémère le Messénien sont partagés sur cette seconde

(STEPH., BYZ., Βέργη). En disant τὸν Βεργαῖον, Strabon n'avait donc pas besoin d'ajouter Ἀντιφάνην pour faire comprendre qu'il s'agissait de cet écrivain, de même que Polybe (ou Strabon lui-même) avait suffisamment indiqué Évhémère par les simples mots : τῷ Μεσσηνίῳ (STRAB., II, p. 104). Or, le menteur Antiphanes est ici très bien à sa place avec Évhémère et les autres écrivains « dont Ératosthènes a blâmé lui-même le bavardage. » Il se trouve encore cité par Strabon en compagnie d'Évhémère à la page 102 (livre II) : Οὐ πολὺ οὖν ἀπολείπεται ταῦτα τῶν Πυθέου καὶ Εὐημέρου καὶ Ἀντιφάνους ψευσμάτων.

1. Cependant on doit tenir compte de ces indications erronées qui ne peuvent pas être de pures inventions et doivent avoir leur raison d'être. Il ne peut pas être question ici de plusieurs auteurs du nom d'Évhémère, car on ne connaît aucun autre écrivain de ce nom et tous les passages se rapportent visiblement au même livre et à la même doctrine. Il reste donc à expliquer les titres de citoyen d'Agrigente, de Tégée et de Cos par un long séjour qu'Évhémère fit peut-être dans chacune de ces localités; peut-être aussi par le droit de cité qu'il y obtint pour l'un ou l'autre motif. Des faits de ce genre se présentent d'ailleurs assez fréquemment dans l'antiquité et c'est ainsi que nous voyons parfois plusieurs patries attribuées au même personnage. (Voir, par exemple, ce que dit Suïdas du philosophe Épicharme (ad v. Ἐπίχαρμος.) Cf. GERLACH, *Hist. Stud.*, I, p. 142, note.

2. Les manuscrits de Lactance portent tantôt *Messene*, tantôt *Messana*. V. GANSS, p. 4.

question. Tandis que Krahner et Egger[1] le font naître dans la ville du Péloponnèse, Böttiger, Guigniaut, Schoemann, Gerlach et Ganss[2] se prononcent pour la Sicile. Nous devons avouer que nous n'avons aucun argument sérieux en faveur de l'une ou l'autre de ces hypothèses. Les considérations sur lesquelles Gerlach cherche à appuyer son opinion nous semblent peu convaincantes, et l'on pourrait en faire valoir d'autres de cette nature en faveur de l'opinion contraire[3]. Nous aimons donc mieux laisser la question indé-

1. KRAHNER, *Geschichte des Verfalls*, etc., p. 25. EGGER, dans le *Dict. des Sciences philos.*, art. *Évhémère.*

2. BÖTTIGER, *Ideen zur Kunstmythologie*, I, p. 187; GUIGNIAUT, *Mythologie*, tome III, part. III, p. 857; SCHOEMANN, *in Cic. N. D.*, I, 42, 119; GERLACH, I, p. 142, note; GANSS, *Quaest. Euh.*, p. 4.

3. Voici les raisons que fait valoir Gerlach à l'appui de sa conjecture :

I. « Toutes les données concernant Messène se rapportent aussi bien à la ville de Sicile qu'à celle du Péloponnèse. » Ce qui laisse la question parfaitement indécise.

II. « Les témoignages de ceux qui appellent Évhémère citoyen d'Agrigente font croire qu'il est né en Sicile. » Ici l'auteur allemand semble avoir oublié qu'Évhémère est également appelé le Tégéate, ce qui est un argument tout aussi valable en faveur de l'opinion contraire.

III. « Par le fait qu'Évhémère fut Sicilien, s'expliquerait comment son livre se répandit si facilement chez les Romains et fut traduit de préférence par Ennius avec l'écrit du philosophe Épicharme. » Nous ferons d'abord remarquer que, si le poète latin choisit de préférence l'œuvre d'Évhémère, c'est qu'elle résumait le mieux le système d'interprétation historique des mythes, qu'il voulait mettre à côté de l'interprétation allégorique d'Épicharme. D'ailleurs, en supposant qu'Évhémère fût né

cise que d'avancer une conjecture qui ne reposerait sur rien de sérieux.

Dans son ouvrage, Évhémère prétendait avoir été l'ami du roi Cassandre, pour lequel il aurait entrepris de longs voyages[1]. Nous ignorons si cette affirmation est digne de foi; mais, pour qu'elle présentât quelque apparence de vérité,

en Sicile, il resterait encore à savoir s'il habita ce pays pendant l'époque de son activité littéraire. Or, dans son livre, il prétendait avoir fait partie de la cour de Macédoine, ce qui prouverait plutôt qu'il vécut en Grèce. Dès lors, comment son œuvre aurait-elle plus facilement pénétré chez les Romains?

Ganss (*Quaestiones Euhem.*, p. 4), qui se range à l'avis de Gerlach, ajoute la considération suivante : « Prorsus aliunde petitum argumentum est quo, quamvis videri possit arcessitum, paribus in utraque parte ponderibus, Euhemerum in Siciliam potius quam in Peloponnesum patriam delegare jubeor. Quum enim omnes fere antiquissimi philosophi Graeci non ex Graecia ipsa, sed ex coloniis oriundi sint, tum Euhemerum virum tam negligentem deorum ac religionum a teneris, ut ajunt, imbibisse unguiculis par est liberiores de diis sententias, quales imprimis in coloniis, utpote civitatibus liberis a prisca majorum dignitate et severitate in res novas desciscentibus ac pronis ortas, fotas, disseminatas esse nemo non largiatur; » considération tellement vague et tellement hasardée qu'elle aurait besoin d'être démontrée avant de pouvoir elle-même servir d'argument.

On ne saurait pas accorder plus de valeur à des arguments tels que celui par lequel K. L. Blum (*Einleitung in Roms alte Geschichte*, p. 101) cherche à faire prévaloir l'opinion qui donne la Messénie pour patrie d'Évhémère. « Polybe, dit-il, étant de Mégalopolis, a voulu indiquer la ville du Péloponnèse : s'il avait voulu parler de la ville de Sicile, il l'aurait indiquée plus clairement. »

1. DIODORI, *Biblioth.*, VI, fr. 1.

il fallait qu'à l'époque du règne de ce prince, c'est-à-dire entre 310 et 297 [1], Évhémère fût déjà un homme fait. D'un autre côté, Callimaque, dont l'activité littéraire ne fut pas, selon toute probabilité, antérieure à l'an 250 [2], dit de lui dans un de ses choliambes :

Γερῶν ἀλαζὼν ἄδικα βίβλια ψήχει [3],

ce qui semble indiquer qu'il vivait encore à cette époque. On peut donc placer sa vie entre 330 et 240 avant notre ère.

Quant au voyage dont il parle dans son livre, on est en droit de le révoquer en doute, puisqu'il sert de prétexte à ses inventions concernant *Panchaïe* et la vie des dieux. Cependant il nous paraît certain qu'Évhémère a beaucoup voyagé : les localités si éloignées qu'on lui donne comme lieux de séjour en sont déjà une preuve. La couleur locale qu'il a su donner à la description de son île fabuleuse ferait même supposer que les contrées de l'Orient ne lui étaient pas entièrement inconnues.

La plupart des écrivains modernes qui font mention d'Évhémère, le représentent comme appartenant à l'école de Cyrène et quelques-uns même prétendent qu'il fut disciple du fameux Théodore surnommé l'Athée [4].

1. Voir CLINTON, *Fasti hell.*, III, p. 481. Cf. *Realencycl.* de Stuttgart, tome II, p. 187 et suiv.

2. Cf. BERNHARDY, *Grundriss der Griech., Litt.* II[2], p. II, pp. 723, 726, 727.

3. PLUT., *de Placitt. phil.*, I, 7, avec corr. de BENTLEY.

4. Entre autres : RITTER, *Hist. de la phil. ancienne,* trad. TISSOT, t. II,

Il n'y a aucune preuve certaine à l'appui de ces assertions. Dans tout ce qui nous reste de l'antiquité, nous ne connaissons aucun auteur qui ait expressément rangé Évhémère parmi les Cyrénaïques. D'un autre côté, sa doctrine ne ressemble en rien, comme nous le montrerons plus loin [1], à celle d'Aristippe et de ses successeurs [2].

Il ne semble pas avoir composé d'autres ouvrages que celui qui fera l'objet de notre étude : du moins les renseignements que le temps nous a laissés peuvent tous s'y rapporter, et si l'auteur de l'écrit intitulé : *περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις* (liv. I, c. 7), range Évhémère parmi les philosophes, c'est visiblement à cause des doctrines qu'il avait exposées dans son histoire des dieux [3]. Malheureusement ce livre a péri et nous n'avons plus, pour nous en faire une

p. 86; TENNEMANN, dans son *Histoire de la phil.;* MULLACH, *Fragm. phil. graec.* (Didot), t. II, p. 431; BENJAMIN CONSTANT, *Du polythéisme romain* I, p. 199; CHASSANG, *Histoire du Roman dans l'antiquité*, p. 156; BAEHR, dans la *Realencyclopédie* de Stuttgart, art. *Évhémère;* KAN, *Disputatio de Euhemero*, p. 32; UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie;* KRUG, *Dictionnaire de philosophie*, art. *Évhémère*, et d'autres.

1. V. chap. IV.

2. Voir l'annexe B. L'auteur de l'article *Évhémère* dans le *Conversations-lexicon* de Brockhaus prétend que le Messénien fut disciple de Bion de Borysthènes. Cette assertion ne repose pas non plus sur des témoignages anciens; de plus elle a contre elle l'âge de Bion qui ne semble s'être appliqué à la philosophie qu'après l'année 250. V. TEUFFEL, *Realencycl.* de Stuttgart.

3. S'il est appelé *poëta* dans un passage de Columelle, IX, 2 (en admet-

idée, que quelques indications fort vagues que nous rassemblerons dans le chapitre suivant.

tant que *Euhemerus* soit la vraie leçon, ce qui est fort douteux, c'est probablement à cause de la traduction en vers d'Ennius par laquelle l'écrivain latin connaissait l'ouvrage d'Évhémère.

CHAPITRE II.

LE LIVRE D'ÉVHÉMÈRE.

§ 1.

L'ouvrage d'Évhémère portait le titre de ἱερὰ ἀναγραφή[1]. Ce titre a donné lieu à des interprétations diverses. La plupart des modernes[2], se basant sur ce que nous savons du contenu de l'ouvrage et sur l'autorité de Lactance, qui l'appelle *Sacra historia*[3], traduisent ἱερὰ ἀναγραφή par *histoire sacrée* ou *histoire des dieux*. Quelque simple et naturelle que paraisse tout d'a-

1. DIOD. VI, fr. 1 : Εὐήμερος ὁ τὴν ἱερὰν ἀναγραφὴν ποιησάμενος. ATHEN. *Deipn.* XIV, p. 658 *e*, (Schw.) Εὐήμερος ἐν τῷ τρίτῳ τῆς ἱερᾶς ἀναγραφῆς...
2. Entre autres : Benjamin Constant, Egger, Alf. Maury, Chassang, Kan, Gaston Boissier.
3. *Inst. div.* lib. I; Parfois *historia sacra,* cc. 13, 17, 22.

bord cette interprétation, nous ne saurions l'admettre, parce que nous ne connaissons pas un seul passage où ἀναγραφή puisse être rendu par le mot *histoire*[1]. Les diverses acceptions de ἀναγραφή peuvent toutes être ramenées à l'action d'*inscrire* ou au résultat de cette action. Ἀναγραφή signifie donc : *inscription*, *registre*, *liste* ou *actes publics*[2], et généralement, dans le domaine littéraire, *énumération* ou *description*, *liste* ou *tableau*[3]. Or, de toutes ces acceptions, celle qui s'ap-

1. Dans le dictionnaire de H. Estienne (Éd. Didot) on lit : « ἀναγραφή *in praef. Diosc. non semel pro Commemoratione rerum et historica traditione. Bud.* » Or, nous n'avons trouvé ce mot qu'une seule fois dans la préface indiquée, et il y a visiblement le sens de *description* (des plantes) de même que le verbe ἀναγράφειν, qui s'y rencontre plusieurs fois, y signifie : *décrire*, *exposer*, *mentionner*.

2. Voici quelques exemples de ces acceptions : *Action d'inscrire :* JOSEPH, c. APION, c. 2; *Inscription* ou *registre :* id. ib. DIOD. I, 43, 44; II, 22; XVI, 51; POLYB. XII, 10 (11); PLAT. *Leges*, VIII, p. 850 A; *Liste :* DIOG. LAËRT. II, 115; PLUT. *Anton.* c. 83; *Actes publics :* POLYB. XII, 10 (11) et 11 (12); JOSEPH, c. APION, c. 2 et c. 4.

3. Voir plus haut la note 1 et DIOD. V, c. 41 et c. 42. C'est aussi dans le sens de *énumération*, *notice* que nous entendons le titre par lequel Appien (*Celt.* 18) a indiqué les commentaires de César : ἐν ταῖς ἰδίαις ἀναγραφαῖς τῶν ἐφημέρων ἔργων. Nous nous contenterons de citer encore les titres d'ouvrages où ἀναγραφή est employé. Ce sont : I. Τῶν κατὰ Σάμον ἐνδόξων ἀναγραφή de Ménodote (ATHEN. XV, p. 672 A); II. Ἡ τῶν ἀρχόντων καὶ Ὀλυμπιονικῶν ἀναγραφή de l'Athénien Stésiclide (MUELLER *Hist. gr. fr.*, IV, p. 507); III. Ἡ ὑπὲρ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν ἀναγραφή de Glaucos (id. II, p. 23); IV. Ἡ ζωγράφων καὶ ἀνδριαντοποιῶν ἀναγραφή de Callixène (id. III, p. 66); V. Ἀρχόντων ἀναγραφή de Démétrius de Phalère (id. II, p. 362); VI. Ἡ ἀναγραφή τῶν ἐπωνύμων τῶν δήμων καὶ φυλῶν

plique le plus naturellement au titre du livre d'Évhémère est, à notre avis, celle d'*inscription* (sacrée), car elle trouve son explication dans la manière même dont ce livre était composé[1]. L'histoire des dieux y était en grande partie fondée sur une prétendue inscription trouvée dans l'île de Panchaïe et que l'auteur s'attachait à présenter comme un document qui, par son antiquité et son authenticité, constituait les véritables archives du paganisme[2]. Il était donc tout naturel que le titre de cette histoire rappelât le document dont elle n'était en quelque sorte que le développement.

de Polémon (id. III, 117, 7); VII. Ἀναγραφὴ τῶν θαλασσοκρατησάντων de Castor (SUÏDAS *ad v.* Κάστωρ); VIII. Ἡ τῶν Πυθιονίκων ἀναγραφὴ d'Aristote (PLUT. *Solon*, c. 11); IX. Πίναξ καὶ ἀναγραφὴ τῶν... διδασκάλων (διδασκαλιῶν PEARSON, Cf. BERNHARDY, *ad l.*) de Callimaque, (SUÏDAS *ad v.* Καλλίμαχος); X. Πίναξ καὶ ἀναγραφὴ τῶν ῥητορικῶν, également de Callimaque (ATHEN. XV, p. 669). Voilà les seuls titres d'ouvrages qui, à notre connaissance, renferment le terme ἀναγραφή, et, dans aucun d'entre eux, il ne saurait se traduire par le mot *histoire*. Partout il s'agit d'une *liste* ou d'un *tableau*, comme on peut s'en convaincre en parcourant les quelques fragments qui nous restent de ces ouvrages, et comme le prouve encore le mot Πίναξ auquel il est ajouté dans les deux derniers titres.

1. Max Müller semble avoir interprété ἱερὰ ἀναγραφή de la même manière quand il dit : « Il (Évhémère) assure avoir découvert dans cette île un grand nombre (?) *d'inscriptions* ; de là le titre de son livre : ἱερὰ ἀναγραφή (*Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. fr. II, p. 128). Böttiger donne le même sens à ἱερὰ ἀναγραφή en le traduisant par « *Tempelarchiv* ». (*Kunstmythologie* I, p. 188.)

2. Outre l'analyse de Diodore (VI, fr. 1), un passage de Plutarque (de *Isid*, *et Osir*. c. 23) prouve que c'était bien cette inscription qui faisait la base du livre d'Évhémère.

Il est vrai qu'Évhémère mettait également à profit des inscriptions, des monuments et des traditions orales appartenant à d'autres contrées[1]. Mais ce n'était, selon toute apparence, qu'en qualité de preuves qui venaient corroborer les relations découvertes à Panchaïe et peut-être aussi les commentaires que les prêtres de ce pays y avaient ajoutés[2]. Panchaïe était en effet, comme nous le verrons plus loin, le berceau des dieux d'Évhémère : c'est de là qu'ils s'étaient répandus dans les diverses parties du monde ancien. De même que Zeus[3], ils avaient laissé partout des traces de leur passage, et ces traces se retrouvaient dans les monuments que l'auteur indiquait partout où il pouvait les trouver[4]. Mais, ce qui donnait de la valeur à toutes ces preuves détachées, ce qui permettait de bien les comprendre, c'était l'inscription sacrée de Panchaïe.

Quant au fait que Lactance indique la plupart du temps l'œuvre d'Évhémère par les mots « *Sacra historia* », nous n'y attachons pas une bien grande importance. Cette dénomination ne se trouve dans aucun autre auteur qui fait mention du livre d'Évhémère, et, chose digne de remarque, elle

1. Cf. PLIN. *H. N.* XXXVI, 17, et la note de KRAHNER, ouv. cité, p. 30; ATHEN. XIV, p. 658, c. 22; LACT., *Inst. div.* I, c. 11, p. 26, (FRITSCHE); MIN. FEL. *Oct.* c. 21, p. 189.

2. Voir page 30.

3. Voir plus loin la vie de Zeus.

4. MIN. FEL. *Oct.* c. 21 : ... Euhemerus exsequitur, et eorum (deorum natales, patrias, sepulcra dinumerat et per provincias monstrat : Dictaei Jovis, et Apollinis Delphici, et Phariae Isidis et Cereris Eleusiniae.

manque même dans les endroits qui semblent exiger l'indication exacte du livre. Ainsi, lorsque Varron renvoie, pour l'emploi du terme *gluma*, à la traduction faite par Ennius, il indique l'ouvrage par les mots : *in Euhemeri libris versis*[1]. On en peut conjecturer que dans le poète latin, l'œuvre d'Évhémère ne portait pas le titre de *Sacra historia*, mais plutôt celui de « *Euhemerus* », comme semble encore le prouver un passage de Lactance[2]. Du reste, quand même Ennius aurait donné à son livre le nom de *Sacra historia*, ce ne serait pas encore une preuve que telle était la signification de ἱερὰ ἀναγραφή. Il est certain que son livre ne fut pas une traduction littérale de l'ouvrage d'Évhémère[3] et il a pu donner à sa version un titre plus approprié à son contenu et à sa destination. Mais nous sommes porté à croire que le titre de *Sacra historia* appartint plutôt à une rédaction plus moderne en prose de l'« *Évhémère* » d'Ennius que consulta sans doute Lactance[4]. Quoi qu'il en soit, il serait pour le moins imprudent d'attribuer à ἀναγραφή, sur cette simple indication du controversiste chrétien, une signification dont on ne trouve ailleurs aucun exemple.

1. *De re rustica* I, c. 48. Cf. VAHLEN, *Ennianae poësis rel.*, p. XCIII.

2. LACT. *Inst. div.* I, c. 13 : « Ennius quidem in *Euhemero* non primum dicit regnasse Saturnum, sed Uranum patrem. » Ennius avait également donné le titre de « *Epicharmus* » au livre qui renfermait les idées philosophiques attribuées à ce philosophe. V. CIC. *Acad. quaest.* II, 16, 51 ; PRISCIANUS VII, p. 764 P. (I, p. 335 K) Cf. VAHLEN, *Enn. poës. rel.* p. 167 sqq.

3. V. plus loin au chap. VI. — 4. V. annexe A.

Böttiger croit que le titre de ἱερὰ ἀναγραφή était une sorte de parodie des registres sacrés « tels que ceux d'Argos et de Sicyone[1] ». Mais ces registres qui ne contenaient probablement que les noms des prêtresses de Héra et des prêtres de Sicyone avec la date de leur entrée en charge, ne semblent avoir guère eu d'importance, si ce n'est au point de vue chronologique[2]. Nous sommes d'avis qu'Évhémère pensait plutôt aux inscriptions et aux registres des temples de l'Orient et de l'Égypte[3], qui semblent avoir joui d'un certain renom même chez les Grecs, et dont il est souvent question à propos des dieux et de l'histoire primitive de ces contrées[4].

1. *Kunstmythologie* I, p. 188 : « Schon der Titel des Werks ist eine Art von Parodie auf die ἀναγραφάς oder Tempelregister, dergleichen wir aus Eusebius Chronikon von den Priesterinnen zu Argos und den Priestern zu Sikyon kennen. »

2. Hellanicos avait composé, d'après les listes des prêtresses de Héra à Argos, un exposé chronologique sous le titre de : Ἱέρειαι τῆς Ἥρας. (V. MUELLER, *Hist. graec. fr.* I, p. XXVII sqq.) Nous voyons encore citer ces listes par Thucydide (II, 2, Cf. IV, 133); le marbre de Farnèse et la chronique d'Eusèbe. (Cf. MUELLER, *Hist. graec. fr.* I, p. XXXVII et XXXVIII.)

3. Notons en passant le rapprochement fait, sans doute par Évhémère lui-même, entre les inscriptions de Panchaïe et celles des Égyptiens : « στήλη χρυσῆ μεγάλη, γράμματα ἔχουσα τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα ». (DIOD. V, 46.)

4. Pour les inscriptions et registres sacrés des Égyptiens, voir DIOD. I, 27, 43 et 44; XVI, 51. Dion Chrysost. (*Or.* XI, p. 161 D) dit en parlant d'un prêtre égyptien : ἔφη δὲ πᾶσαν τὴν πρότερον ἱστορίαν γεγράφθαι παρ' αὐτοῖς, τὴν μὲν ἐν τοῖς ἱεροῖς, τὴν δὲ ἐν στήλαις τισί. Cf. ARISTIDES, tom. III, p. 609, cité par WESSELING, DIODORI *Bibl.* t. I, p. 380. Pour les Phéniciens

De même que les Égyptiens, les Phéniciens et les Babyloniens s'en référaient, pour leurs théologies, aux inscriptions ou registres de leurs temples, de même Évhémère s'autorisait, pour l'histoire de ses dieux, d'un document de ce genre, le plus vénérable, sans doute, puisqu'il avait été composé par Zeus lui-même[1]. Son livre n'était en quelque sorte que l'inscription de Panchaïe expliquée et commentée par Évhémère. Interprété de cette manière, le titre de ἱερὰ ἀναγραφή est bien plus caractéristique que l'indication vague et générale de « *histoire sacrée* » qui pouvait s'appliquer indifféremment à tous les écrits sur les dieux.

L'ouvrage d'Évhémère contenait l'histoire, sinon de tous les dieux, du moins des principales divinités du paganisme hellénique. Quelques allusions nous autorisent même à supposer qu'il parlait également de certaines divinités étrangères, telles que l'Ammon de Libye, l'Isis égyptienne, le Zeus Casios de la Syrie, le Bel babylonien[2] et peut-être aussi le dieu des Juifs[3]. Les anciens sont d'accord pour donner à l'Inscription sacrée l'étendue que nous lui attribuons. Plutarque dit expressément qu'Évhémère racontait l'histoire de *tous* les

et les Babyloniens, v. JOSEPH, *c. Apion* I, cc. 6 et 17, et PHILON DE BYBLOS dans MUELLER, *H. G. fr.* III, p. 563, § 2.

1. Cf. DIOD. V, 46.

2. V. DIOD. V, 44; MIN. FEL. *Oct.* c. 21 ; DIOD. VI, 1 ; pour le Zeus Casios, v. plus loin la vie de Zeus.

3. Du moins Josèphe (c. *Apion* I, 23,) le cite parmi ceux qui ont parlé assez longuement des institutions juives : οὐ παρεργῶς ἡμῶν ἐμνημονεύκασιν. Voir en faveur de notre hypothèse DROYSEN, *Hellen.* II, p. 52.

dieux, et Lactance ainsi que saint Augustin s'expriment de la même manière[1]. Les fragments qui nous sont restés de l'Inscription sacrée nous montrent qu'elle s'occupait d'Ouranos, de Cronos, de Zeus, de Héra, d'Athéné, d'Apollon, d'Artémis, d'Aphrodité, de Hermès, d'Ammon, de Déméter, de Dionysos, et qu'elle n'oubliait pas certaines divinités d'un ordre inférieur, telles que Cadmos et Harmonia. Tous ces personnages divins y étaient traités comme des hommes : Évhémère parlait de leur naissance, rapportait leurs faits et gestes, indiquait les pays qu'ils avaient habités et jusqu'à leurs tombeaux[2]. Les uns avaient été jadis des rois et des reines ; les autres, leurs ministres, leurs généraux et leurs amiraux[3].

Un ouvrage qui avait en quelque sorte la prétention d'embrasser le paganisme tout entier devait être d'une étendue assez considérable. Nous ne saurions dire combien il comprenait de livres. Böttiger lui en donne quatre, Baehr et Joubert neuf : mais tous les trois ne font qu'émettre une

1. PLUT. de *Isid.* et *Osir.* c. 23 (HUETTEN). Εὐήμερος... τοὺς νομιζομένους θεοὺς π ά ν τ α ς ὁ μ α λ ῶ ς διαγράφων εἰς ὀνόματα στρατηγῶν καὶ ναυάρχων καὶ βασιλέων... LACT. *Inst.* I, c. 11. Euhemerus..... res gestas Jovis et *ceterorum qui dii putantur* collegit. Cf. de *Ira*, c. 11 ; St AUGUSTIN, *C. D.* VI, 7.

2. LACT. de *Ira*, c. 11. Euhemerus... *eorum omnium* natales, conjugia, pr o genies, res gestas, obitus, sepulcra demonstrat. Cf. MIN. FEL. l. c. et CIC. *N. D.*, I, 42.

3. PLUT. l. c.

supposition qui n'est appuyée sur aucune preuve[1]. Nous savons qu'il y avait au moins trois livres, car Athénée cite un passage du troisième qui a rapport à Cadmos, le grand-père de Dionysos[2]. Il est probable que le premier livre était consacré à Ouranos, à Cronos et à Zeus, et que le second s'occupait des enfants de ce dernier, surtout d'Apollon et d'Artémis[3].

Les fragments plus ou moins altérés qui nous restent de l'Inscription sacrée appartiennent presque tous au premier livre. C'est d'abord une analyse très courte et très incomplète de la vie d'Ouranos, de Cronos et de Zeus faite par Diodore et conservée par Eusèbe[4] ; puis quelques fragments rapportés par Lactance, mais qui ne sont malheureusement qu'un remaniement en prose de la version très libre d'Ennius[5]. Qu'on ajoute à cela trois citations d'Hygin, un passage

1. BÖTTIGER, *Kunstm.* I, p. 188. BAEHR. Art. *Evh.* dans la *Realencyc.* de Stuttgart. JOUBERT, dans la *Biographie générale* de Didot. Dans l'index de l'édition d'Athénée par Schweighäuser (p. 109), il est renvoyé au passage concernant Évhémère en ces termes : « XIV, p. 658, c. f. n. ubi citatur liber *nonus* ». Or, il n'y a aucune trace de ce neuvième livre, ni dans le texte, ni dans les notes. Serait-ce sur cette indication erronée de l'index que reposeraient les assertions de Joubert et de Baehr?

2. ATHEN. l. c.

3. DIOD. V, 46 : δι' ὧν ἦσαν αἱ πράξεις Οὐρανοῦ τε καὶ Διὸς ἀναγεγραμμέναι, καὶ μετ' αὐτὰς αἱ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος ὑφ' Ἑρμοῦ προσαναγεγραμμέναι. Le nom de Κρόνος a été oublié dans ce passage. Cf. DIOD. VI, 1.

4. *Praep.*, *Evang.* II, p. 59 et suiv. (Vigerus).

5. Voir chap. VI, § 1.

d'Athénée et deux ou trois indications glanées par-ci par-là[1], et l'on aura tout ce qui nous reste encore de l'histoire des dieux. Nous avons heureusement conservé, dans le cinquième livre de Diodore, un résumé de la description de l'île de Panchaïe[2] qui nous permet de juger avec assez de certitude de cette partie de l'Inscription sacrée.

Quelque défectueuses que soient ces indications, nous essaierons cependant de reconstruire une partie du premier livre en prenant pour base le résumé de Diodore ; ensuite, comme on ne doit négliger aucun détail pour arriver à une juste appréciation d'une œuvre, nous y ajouterons les autres fragments qui ont appartenu, pour la plupart, au deuxième et au troisième livre.

§ 2.

INTRODUCTION DE L'INSCRIPTION SACRÉE.

1 Évhémère racontait[a] qu'envoyé en mission par Cassandre, roi de Macédoine, dont il était l'ami, il avait entrepris de

1. Voir ces fragments à la fin du chapitre.

2. V. c. 41, sqq. Diodore ne nomme pas Évhémère en cet endroit, mais il est hors de doute que la description de Panchaïe lui a été empruntée : une simple comparaison du passage avec le fr. I du livre VI le prouve surabondamment. On doit remarquer surtout l'endroit du résumé de l'Inscription sacrée où Diodore, parlant de Panchaïe, ajoute : περὶ ὧν τὰ κατὰ μέρος ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις ἀναγεγράφαμεν.

a) DIOD. VI, 1.

longs voyages dans les contrées méridionales. Après avoir parcouru plusieurs pays, tels que la Phénicie, la Palestine et l'Égypte[1], il était enfin arrivé dans [b] l'Arabie orientale et limitrophe de la Gédrosie. (C'est ici que commence le résumé de Diodore dont voici la traduction :)

Ce pays (l'Arabie orientale) possède beaucoup de villages 2
et de villes remarquables situés soit sur des hauteurs artificielles soit sur des collines et dans des plaines. Les villes les plus considérables ont des châteaux royaux magnifiquement construits, fort peuplés et assez riches[2]. La campagne abonde en toutes sortes de troupeaux, en fruits et en riches pâturages. Les nombreux cours d'eau qui la traversent dans une grande étendue contribuent beaucoup à la perfection de la culture des fruits. Aussi cette partie de l'Arabie, qui l'emporte sur toutes les autres par la fertilité, est à juste titre appelée l'Arabie heureuse.

b) Id. V, 41 sqq.

1. Comme Évhémère a parlé dans son livre de certaines opinions des habitants de Sidon, des antiquités judaïques (v. fragm. V; et p. 15 not. 3) et des pyramides d'Égypte (Plin., *H. N.* XXXVI, 17), il est assez probable qu'il prétendait avoir visité ces différentes contrées dans son voyage vers la mer Rouge.

2. On lit dans Diodore (V, 41) : *ἔχουσι δ' αὐτῶν αἱ μέγισται βασίλεια κατεσκευασμένα πολυτελῶς, πλῆθος οἰκητόρων ἔχοντα καὶ κτήσεις ἱκανάς.* Rhodomann traduit comme suit : « Urbium maximae regias habent magnifice exstructas, magnamque habitatorum frequentiam, et copiam facultatum ; » ce qui est impossible dans la constitution actuelle du texte, qui est probablement corrompu en cet endroit.

3 Sur les confins de cette contrée et en face du littoral se
trouvent plusieurs îles dont trois méritent une mention par-
ticulière[1].
4 La première s'appelle l'*île Sacrée*. Il est défendu d'y
enterrer les morts. C'est dans la seconde, éloignée de la pre-
mière d'environ sept stades, que l'on transporte les morts
5 qu'on juge dignes de la sépulture. L'île Sacrée ne produit
pas de fruits: mais elle fournit de l'encens en si grande abon-
dance que ce que l'on en recueille suffit pour le culte des dieux
sur toute la terre[2]. On y trouve aussi beaucoup de myrrhe
6 et toutes sortes d'autres parfums. Voici la nature de l'encens
et la manière de le recueillir. L'arbre qui le fournit est petit;
il ressemble assez bien à l'épine blanche de l'Égypte[3]; ses
feuilles rappellent celles du saule et ses fleurs sont couleur
d'or[4]. L'encens en découle sous forme de larmes.

1. Diodore dit, dans son résumé (VI, 1) : ποιήσασθαι τὸν πλοῦν δι' ὠκεανοῦ πλείους ἡμέρας, καὶ προσενεχθῆναι νήσοις πελαγίαις.

2. C'est à ce détail, appliqué souvent à l'île de Panchaïe, que font probablement allusion les passages suivants :

LUCRÈCE, II, 417 : Araque Panchaeos exhalat propter odores;

TIBULLE, III, 2, 23 : Illuc quas mittit dives Panchaia merces;

VIRGILE, *Georg.*, II, 139 : Totaque thuriferis Panchaia pinguis arenis;

Id., Ib , IV, 379 : ... Panchaeis adolescunt ignibus arae;

OVIDE, *Metam.*, X, 307 : Thura ferat floresque alios Panchaia tellus.

3. Voir sur l'arbre appelé par Diodore : ἡ ἀκάνθη ἡ Αἰγύπτια ἡ λευκή, THÉOPHRASTE, *Hist. plant.*, IV, 2.

4. Pline (*H. N.*, XII, 31 [14]) dit de l'arbre à encens : « nec arboris ipsius quae sit facies constat..... Græcorum exempla variant. » D'après

L'arbre à myrrhe ressemble au lentisque (σχῖνος), mais il a le 7
feuillage plus ténu et plus serré[1]; on recueille la myrrhe de ses racines qu'on met à découvert en creusant la terre à l'entour. Planté dans un terrain favorable, cet arbre rapporte deux fois par an : au printemps et en été. La myrrhe recueillie au printemps est rousse à cause des rosées; celle qu'on
recueille en été est blanche. On récolte aussi dans l'île Sacrée 8

Théophraste (*Hist. plant.*, IX, 4, 2,), cet arbre a cinq coudées de haut et beaucoup de branches; il a des feuilles semblables à celles du poirier, mais plus petites et d'une couleur herbacée comme celles de la rue. Il a une écorce lisse comme le laurier. Plus loin, il ajoute : « Quelques-uns prétendent que l'arbre à encens ressemble au lentisque (σχῖνος), et qu'il a un feuillage rougeâtre; d'autres encore confondent l'arbre avec le térébinthe, mais, d'après Théophraste, ils se trompent. Pline (XII, 32, [14]), après avoir rapporté les indications de l'auteur grec, donne encore d'autres opinions qui diffèrent toutes de la description d'Évhémère. Il serait intéressant de savoir si le Messénien, qui prétendait avoir voyagé dans les contrées où l'on trouve cet arbre, en a donné une description plus fidèle. Les savants modernes prennent pour l'arbre à encens un arbrisseau de la famille des térébinthacées dont le nom scientifique est *boswellia serrata*, espèce très abondante aux environs de Calcutta et qui produit l'encens indien. L'encens d'Arabie provient, selon quelques naturalistes, d'une espèce de genévrier (*juniperus lycia*).

1. On n'est pas non plus d'accord sur l'arbre qui produit la myrrhe. Dioscorides (περὶ ὕλης ἰατρικῆς, I, 78) dit que cet arbre ressemble : τῇ Αἰγυπτιακῇ ἀκάνθῃ. Or, nous avons vu, dans la note précédente, que quelques-uns comparaient l'arbre à encens au lentisque (σχῖνος). Évhémère, ou Diodore qui le copie, aurait-il confondu les deux arbres dont il donne la description ?

les graines du *paliurus* que les habitants emploient dans leurs aliments et leurs boissons et dont ils se servent aussi comme d'un remède contre la diarrhée[1].

9 Le territoire est partagé entre les habitants, mais le roi s'en réserve la meilleure part et prélève le dixième des pro-
10 ductions de l'île. On prétend que l'île Sacrée a une largeur d'environ deux cents stades. Les habitants, appelés les *Panchéens*[2], transportent sur le continent l'encens et la myrrhe pour les vendre à des négociants arabes ; d'autres marchands leur achètent ces produits et les transportent dans la Phénicie, dans la Coelé-Syrie et dans l'Égypte, d'où on les expédie dans le monde entier.

11 A trente stades de l'île Sacrée se trouve une troisième île fort étendue. Elle est située dans la partie orientale de l'Océan et a une longueur considérable[3], car, de l'extrémité orientale de cette île, on aperçoit, dit-on, l'Inde qui semble s'élever dans les airs à cause de la distance. Cette île, appe-

1. Diosc. I, 122, parlant du *paliurus* dit : τὰ δὲ φύλλα καὶ ἡ ῥίζα στυπτικά, ὧν τὸ ἀφέψημα ποθὲν κοιλίαν ἵστησιν.

2. Pomponius Méla (III, 8, 8) fait des Panchéens une nation barbare habitant près du *Sinus Arabicus*, le long de la côte Éthiopienne. D'après lui, ils sont aussi appelés *Ophiophages*, à cause de leur habitude de manger des serpents.

3. Forbiger (*Realencycl.* de Stuttgart, art. *Panchaea*) se trompe en disant que Panchaïe avait deux cents stades de largeur, et qu'elle produisait de l'encens et de la myrrhe en abondance : ces détails se rapportent dans Diodore à *l'île Sacrée*.

lée *Panchaïe*[1], est consacrée aux dieux[2] et renferme beaucoup
de choses dignes d'être consignées. Elle est habitée par des 12
indigènes nommés *Panchéens*[3] et par d'autres peuples qui
sont venus s'y établir : des Océanites, des Indiens, des
Scythes et des Crétois. Elle possède une ville considérable 13
et très florissante nommée *Panara*. Ceux qui l'habitent s'appellent *les suppliants de Zeus Triphylios*[4]. Seuls de tous les habitants de Panchaïe, ils sont indépendants et n'obéissent à aucun roi. Chaque année, ils créent trois archontes qui n'ont pas le droit de prononcer la peine de mort, mais qui, du reste, administrent toute la justice. Pour les affaires capitales, ces magistrats en réfèrent aux prêtres.

1. Παγχαΐα, non Πάγχαια (la forme Πάγχων, qu'on trouve dans Plutarque de *Isid.* et *Osir.*, c. 23, est fautive, de même que Παγχώους et Τριφύλλους pour Παγχαΐους et Τριφυλίους), la *très antique* ou la *très noble*. Le scholiaste de Théocrite VII, 5, dit : χαόν (forme dorienne pour χαῖον) δὲ καὶ τὸ εὐγενὲς ἢ τὸ ἀρχαῖον. Cf. Hesych : χαῖος ἀγαθός ; Suïdas : χαΐα· ἀντὶ τοῦ· ἀγαθή ; mais il l'explique fort mal par : παρὰ τοῦ κεχηνέναι. Cf. βαθυχαῖος dans Eschyl., *Suppl.*, v. 858, et Aristoph. *Lysistr.*, vv. 90 et 92 où χαῖος forme un *creticus*. Nous traduisons donc Παγχαΐα par *Panchaïe* (comme *Achaïe* de Ἀχαΐα) et non *Panchaea*, comme le font quelques savants. Les Latins, d'ailleurs, ont également rendu Παγχαΐα par *Panchāïă*. V. TIBULL., III, 2, 23 ; VIRG., *Georg.*, II, 139 ; OVID., *Met* , X, 307 cités à la page 20 n. 2.

2. DIOD., VI, 1 : εἶναι δὲ τὴν νῆσον ἱερὰν θεῶν...

3. DIOD , VI, 1 : τοὺς ἐνοικοῦντας Παγχαίους εὐσεβείᾳ διαφέροντας, καὶ τοὺς θεοὺς τιμῶντας μεγαλοπρεπεστάταις θυσίαις...

4. DIOD., V, 42 : ἱκέται τοῦ Διός τοῦ Τριφυλίου ; quelques manuscrits portent : οἰκέται.

14 A environ soixante stades de Panara se trouve le temple de *Zeus Triphylios*, bâti sur une éminence au milieu d'une plaine[1]. Ce temple est surtout admiré pour son antiquité, la magnificence de son architecture et sa belle situation.

15 La plaine qui entoure le temple est plantée d'arbres de toute espèce, tant utiles par leurs fruits qu'agréables à la vue. On y trouve en abondance des cyprès d'une hauteur prodigieuse, des platanes, des lauriers et des myrtes. Tout cet endroit est arrosé par des eaux vives. Près de l'enceinte sacrée jaillit de terre une si grande source d'eau douce qu'elle forme un fleuve navigable. Les eaux de ce fleuve se divisent ensuite en de nombreux canaux qui vont arroser la plaine dans toute son étendue et font croître de toutes parts des bosquets d'arbres élevés. Une foule d'habitants passent dans ces bosquets la saison d'été, et une multitude d'oiseaux de toute espèce, remarquables par leur plumage et la douceur de leurs chants, y viennent faire leurs nids. On trouve encore dans cette plaine toutes sortes de jardins et de prés verdoyants et émaillés de fleurs qui, par leur magnificence, font paraître ce séjour digne des dieux du pays. On y voit

1. DIOD., V, 42 : Ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου κείμενον μὲν ἐν χώρᾳ πεδιάδι, tandis qu'on lit au livre VI, fr. 1 : εἶναι δ' ἐν αὐτῇ κατά τινα λόφον ὑψηλὸν καθ' ὑπερβολὴν ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου. La contradiction entre les deux passages n'est qu'apparente : le λόφος ou *tumulus* sur lequel le temple est bâti s'élève au milieu de la plaine. C'est ce que semblent d'ailleurs indiquer les mots : τὸ περὶ τὸ ἱερὸν πεδίον, V. 43. On ne doit pas confondre ce λόφος avec la montagne qui est à l'extrémité de la plaine et qui s'appelle : Οὐρανοῦ δίφρος ou Ὄλυμπος Τριφύλιος. Voir § 18.

aussi des palmiers aux tiges élancées et chargés de fruits, ainsi que de nombreux noyers qui fournissent aux habitants une récolte abondante. Il y croît également beaucoup de vignes de différentes espèces qui, s'élevant dans les airs et s'entrelaçant de mille façons, flattent la vue et font goûter dans cet endroit les plus agréables jouissances.

Le temple est beau et construit en marbre blanc. Il a deux 16
plèthres de long sur deux de large. Il est soutenu par de hautes et fortes colonnes et couvert de sculptures artistement travaillées. Il contient des statues des dieux remarquables par leur masse et leur valeur artistique. Autour du temple se trouvent les demeures des prêtres employés au service des dieux et à l'entretien de l'enceinte sacrée. Devant le temple s'étend une avenue longue de quatre stades et large d'un plèthre. De chaque côté de cette avenue, on voit de grandes statues d'airain placées sur des bases quadrangulaires. C'est à l'extrémité de l'avenue que le fleuve indiqué 17
plus haut a ses sources jaillissantes dont les eaux limpides et douces contribuent beaucoup à la conservation de la santé de ceux qui en boivent. Le fleuve s'appelle *Eau du Soleil.* Sa source est entièrement bordée d'un quai de pierre très riche s'étendant de chaque côté à une distance de quatre stades. Il n'est permis à aucun homme, excepté aux prêtres, de pénétrer jusqu'à l'extrémité de ce quai. La plaine voisine, dans une étendue de deux cents stades, est consacrée aux dieux, et les revenus en sont affectés aux frais des sacrifices. Au- 18
delà de cette plaine est une montagne élevée, également consacrée aux dieux ; elle s'appelle le *Siége d'Ouranos* ou

l'*Olympe Triphylien*. On raconte qu'autrefois Ouranos, lorsqu'il régnait sur la terre, aimait à se tenir sur cette montagne du sommet de laquelle il observait le ciel et les astres. Plus tard, elle fut nommée l'Olympe Triphylien parce que ses habitants appartenaient à trois tribus différentes : les Panchéens, les Océanites et les Doïens. Ces derniers furent chassés plus tard par Ammon. On rapporte que non seulement il exila la tribu tout entière, mais qu'il détruisit complétement les villes des Doïens et rasa jusqu'au sol *Doïa* et *Asterousia*[1]. Tous les ans, les prêtres sacrifient sur cette montagne avec beaucoup de solennité[2].

19 Au-delà de cette montagne et dans tout le reste de l'île, il y a, dit-on, une multitude d'animaux de toute espèce. On y trouve beaucoup d'éléphants, des lions, des panthères, des gazelles et beaucoup d'autres animaux admirables par leur
20 aspect et par leur force. La Panchaïe renferme encore trois villes remarquables : *Hyracia*[3], *Dalis* et *Océanis*. Le territoire tout entier est fertile et produit surtout des vins de toute
21 espèce. Les habitants sont belliqueux et combattent sur des
22 chars suivant l'usage antique. Au point de vue politique, ils

1. Nous ne connaissons pas de ville du nom de Δωΐα. Étienne de Byzance parle d'une montagne de Crète et d'une colonie crétoise appelées Ἀστερούσια.

2. Probablement sur l'autel qu'y avait élevé Zeus. Cf. § 35.

3. La leçon Ὑρακίαν est préférée avec raison par Rhodomann et Wesseling à Θρᾳκίαν : la première est celle du plus grand nombre des manuscrits. V. Wesseling, *ad l.*

sont divisés en trois classes : la première comprend les prêtres et les artisans ; la seconde, les laboureurs ; la troisième, les guerriers et les pasteurs.

Les prêtres sont les chefs de l'État : ils jugent les procès et administrent toutes les affaires publiques. Les laboureurs cultivent la terre et mettent en commun les récoltes. Quand se fait le partage, les prêtres donnent une part d'honneur à celui qui, d'après leur jugement, a le mieux cultivé son champ ; ils donnent de même un second prix, puis un troisième et ainsi de suite jusqu'à dix pour exciter l'émulation des autres. Les pasteurs livrent également à l'État les victimes et les autres produits de l'élevage des troupeaux : le tout exactement évalué soit au nombre soit au poids. En un mot, il n'est permis à personne de posséder rien en propre, à l'exception d'une maison et d'un jardin. Les prêtres reçoivent les produits du sol et les revenus de l'État, et distribuent à chacun sa part, se réservant pour eux seuls une part
double. Les Panchéens sont habillés d'étoffes moelleuses, 23
car leurs brebis se distinguent par la finesse de leur laine de celles des autres pays. Les hommes aussi bien que les femmes portent des ornements en or, des colliers, des bracelets et des boucles d'oreilles à la manière des Perses. Leur chaussure, richement ornée de diverses couleurs, est la même pour tous.

Les soldats, pendant le temps de leur service, sont les 24
gardiens du pays ; ils élèvent des forts et des camps retranchés ; car une partie de l'île est infestée de brigands audacieux et intraitables qui attaquent les laboureurs et leur font la guerre.

25 Les prêtres mènent une vie beaucoup plus molle et plus somptueuse que les autres habitants. Ils ont des robes de lin d'une blancheur et d'une finesse remarquables ; parfois aussi ils portent des vêtements faits de la laine la plus moelleuse. Ils se coiffent de mitres tissues d'or et ont pour chaussure des sandales brodées et artistement travaillées. Ils portent des bijoux d'or, comme les femmes, mais pas de boucles d'oreilles. Ils se consacrent surtout au culte des dieux et chantent en leur honneur des hymnes dans lesquelles ils célèbrent leurs actions et les bienfaits dont ils ont comblé les hommes. Ces prêtres disent qu'ils sont originaires de la Crète d'où Zeus les amena dans l'île de Panchaïe, lorsqu'il régnait encore parmi les hommes. A l'appui de ces assertions, ils montrent qu'ils ont conservé dans leur langage une foule de mots crétois. Ils ajoutent que l'alliance étroite qui les unit aux habitants de la Crète leur vient de leurs ancêtres, le souvenir de cette alliance s'étant perpétué de génération en génération. Ils montrent aussi des inscriptions où ces faits sont indiqués et qui ont été faites, disent-ils, par Zeus lui-même à l'époque où, vivant encore parmi les hommes, il
26 construisit son temple. La contrée a de riches mines d'or, d'argent, d'étain, de cuivre et de fer, mais on ne peut ex-
27 porter hors de l'île aucun de ces métaux[1]. Il est strictement

1. Ce détail rompt complétement la suite du récit et ne se trouvait peut-être pas à cette place dans le texte de Diodore. Il est possible que, dans la confection du manuscrit qui a servi de base à ceux que nous possédons, cette phrase, oubliée dans le texte, puis ajoutée en marge, ait été à la

défendu aux prêtres de sortir du territoire sacré ; le contrevenant peut être tué impunément par celui qui le rencontre.
On y[1] voit des offrandes considérables d'or et d'argent 28
consacrées aux dieux et qui se sont prodigieusement accumulées par la suite des temps. Les portes du sanctuaire[2] sont ornées d'ouvrages admirables d'argent, d'or, d'ivoire et de *citrum*[3]. Le lit du dieu a six coudées de long et quatre de large. Il est d'or massif et orné en certains endroits avec beaucoup d'art. La table du dieu qui est voisine du lit est presque aussi grande et aussi riche. Vers le milieu du lit s'élève une grande colonne d'or couverte d'inscriptions en

légère intercalée en cet endroit. Il est cependant à remarquer qu'il existe un certain désordre dans l'analyse de Diodore, et que des détails se rapportant au même objet sont interrompus par des considérations tout à fait étrangères. Ainsi : description du temple : § 16 et § 29 ; détails concernant les trois classes de citoyens : §§ 23, 25 et 26, etc.

1. Rien, dans le texte de Diodore, ne nous indique où étaient exposées ces offrandes. Était-ce dans l'enceinte sacrée (ἡ καθιερωμένη χώρα), devant le ναός, c'est-à-dire sous le péristyle du ἱερὸν, ou dans le ναός même ?

2. Nous croyons pouvoir rendre par ce mot le grec ναός qui indique la *cella* ou partie fermée du temple, où se trouvait la statue du dieu.

3. Le terme grec est θύον ou θύα. Il s'agit du bois de l'arbre appelé *Thuya cypressoïdes*, qui, sous le nom de *citrum* (l'arbre s'appelait *citrus*), était fort recherché dans l'antiquité. Ce bois précieux se trouvait principalement en Mauritanie, dans les antiques forêts de l'Atlas (Luc, X, 144 ; Martial, II, 43, 9 ; XIV, 89). On l'employait dans les incrustations (Plin., XVI, 42 (84)) ; et il entrait aussi avec l'ivoire dans la composition des portes décrites par Athénée (V, p. 207, E). Des tables faites de ce bois étaient souvent payées des prix énormes chez les Romains.

caractères panchéens ou hiéroglyphiques qui rappellent en résumé les hauts faits d'Ouranos, de Cronos et de Zeus. Ces inscriptions ont été faites par ce dernier, et, plus tard, Hermès y ajouta la vie d'Artémis et d'Apollon [1].

29 [Aidé de ces inscriptions et probablement aussi des commentaires qu'y ajoutèrent les prêtres panchéens, Évhémère avait retrouvé la vie des prétendues divinités du polythéisme] car, ajoutait-il, « lorsque les nations vivaient encore dans la barbarie, les hommes qui l'emportaient assez sur les autres en force et en intelligence pour obliger tout le monde à vivre selon les lois établies par eux, désirant jouir d'une admiration plus grande et de plus de dignité, s'attribuèrent une puissance surhumaine et divine, ce qui les fit regarder par la foule comme des dieux [2]. »

1. Cf. Diod., VI, fr. 1.

2. Ces paroles sont attribuées à Évhémère par Sextus Empiricus adv. Math., IX, § 17 (p. 394, Bekker), mais nous verrons plus loin qu'elles n'énonçaient pas exactement la doctrine du Messénien.

HISTOIRE DES DIEUX.

PREMIER LIVRE.

Ouranos.

a) Le premier qui exerça un pouvoir souverain sur la terre 30
fut Ouranos : il établit et organisa ce pouvoir avec le secours de ses frères. *b)* Ouranos était un homme juste et bienfaisant, ainsi qu'un habile astronome. *c)* Il se tenait d'ordinaire sur une montagne de Panchaïe appelée plus tard le siége d'Ouranos (Οὐρανοῦ δίφρος). C'est de là qu'il observait le ciel et les astres. *d)* Il fut nommé Οὐρανός parce que le premier il fit des sacrifices aux dieux du ciel (οὐρανός). *e)* Il mourut

a) Lact., *Div. Inst.*, I, c. 13; *Epit. ad Pentad.*, c. 14; Diod., VI, 1; *b)* Diod., VI, 1; *c)* Diod., V, 44; *d)* Diod., VI, 1. (Le passage de Lact., I, 11: « deinde Pan, » etc., semble contredire les paroles de Diodore. Voir, au sujet de ce passage, la note 3 de la page 35.) *e)* Lact., I, 11 *ad fin.*

dans la contrée appelée *Oceania* et fut enterré dans la ville de *Aulacia*[1].

Cronos.

31 *a)* Ouranos eut de sa femme Hestia deux fils : Titan[2] et Cronos, et deux filles : Rhéa et Déméter. Cronos épousa Rhéa. *b)* Titan, son frère, qui était l'aîné, réclama le royaume après la mort de son père. Mais sa mère Hestia et ses sœurs Rhéa et Déméter engagèrent Cronos à ne pas le lui céder. Alors Titan qui était plus laid[3] que Cronos et qui le voyait soutenu par sa mère et ses sœurs, lui laissa le trône à la condition expresse que, si Cronos avait des enfants

1. « Cœlus in *Oceania* mortuus est et in *Aulacia* sepultus. » Ces deux noms ne se rencontrent pasailleurs : ils auront probablement été inventés, comme le reste, par Évhémère. Nous croyons que dans son ouvrage, *Oceania* était un district de la Panchaïe habité par les *Océaniles* (Cf. DIOD., V, 42, 44). Diodore, c. 45, indique *Oceanis* comme une des villes importantes de la Panchaïe : c'était peut-être la capitale de ce district. *Oceania* pourrait être aussi la petite île (la seconde des trois) dont parle Diodore, V, 41.

Cronos. a) DIOD., VI, 1 ; LACT., I, 14. *b)* LACT., I, 14.

2. Dans le passage de Diodore, les manuscrits portent Πᾶνα qui doit être changé en Τιτᾶνα, comme le prouve le passage de Lactance : « Exin Saturnus uxorem duxit Opem. *Titan*, qui natu major erat, postulat ut ipse regnaret..., » et toute la suite du récit.

3. D'autres manuscrits portent : « qui *facile* deterior esset, » mais nous préférons avec Fritzche la leçon *facie*.

mâles, il ne pourrait pas les élever. Il voulut, de cette manière, assurer le pouvoir à ses propres descendants. Cronos fit donc tuer son premier fils, *c)* mais il ne le mangea pas, quoique lui-même, sa femme et les autres hommes eussent encore à cette époque l'habitude de se nourrir de chair humaine. Ensuite, Rhéa mit au monde Zeus et Héra, et l'on fit voir cette dernière à Cronos ; quant à Zeus, on le cacha et on le donna à élever en secret à Hestia. Rhéa accoucha aussi secrètement de Poséidon et le fit cacher. Plus tard, ayant eu en même temps Pluton et Glauca [1], elle cacha de nouveau l'enfant mâle : Glauca mourut dans un âge très tendre.

Cependant, lorsque Titan eut appris que Cronos avait des 32
enfants mâles, et qu'on les avait élevés en secret, il marcha contre lui avec ses fils appelés Titans, s'empara de Cronos et de Rhéa, les enferma dans une enceinte fortifiée et les fit garder à vue [2].

d) Zeus devenu grand et sachant que son père et sa mère 33
étaient privés de la liberté, vint à la tête d'une armée de Crétois, vainquit dans une bataille Titan et ses fils, délivra ses parents et rendit le trône à son père. Ensuite il retourna en Crète. Mais un oracle avait prédit à Cronos que son fils le chasserait du trône. Cronos, pour échapper à la menace de

c) Lact., I, 13. *d)* Lact., I, 14.

1. Nous ne connaissons pas de traditions qui fassent mention d'une fille de Cronos, du nom de *Glauca*.

2. Dans la rédaction de Lactance, nous trouvons : « eosque muro circumegit et custodiam iis apponit ».

l'oracle, conçut le dessein de tuer son fils; mais Zeus en fut averti, reconquit le royaume[1] et en chassa son père. Celui-ci, fuyant devant les soldats que Zeus avait envoyés à sa poursuite, trouva enfin un refuge en Italie.

Zeus.

34 *a)* Zeus étant monté sur le trône donna à son frère Poséidon le gouvernement des îles et des provinces maritimes. *b)* Il épousa Héra, Déméter et Thémis. La première lui donna les Curètes; la seconde Perséphoné, et la troisième Athéné. *c)* Il eut aussi de Aega, femme de Pan, un fils qu'elle prétendait

1. C'est probablement à ce fait que se rapporte le détail suivant : « Sacra vero historia etiam ante consedisse illi aquilam in capite, atque ei regnum portendisse testatur. » LACT., I, 11, *ad fin.*

Cf. S[t] AUGUSTIN, *de civ. Dei*, VII, 26 : Nam quod Vergilius ait :

Primus ab aethereo venit Saturnus Olympo
Arma Jovis fugiens et regnis exsul ademptis,

et quae ad hanc rem pertinentia subsequuntur, totam de hoc Euhemerus pandit historiam, quam Ennius, etc.

Id., *Epist. XVIII* (t. II, p. 83, Migne) : Primum Olympi montis et fori vestri comparatio facta est, quae nescio quo pertinuerit, nisi ut me commonefaceret in illo monte Jovem castra posuisse, cum adversus patrem bella gereret, ut ea docet historia quam vestri etiam sacram vocant. (Cité par Sieroka, p. 22, qui renvoie aussi à JO. LAURENTII LYDI *fr. de mensibus*, ad calcem libri *de ostentis*. Éd. C. B. Hase, p. 276, cum annot., p. 335.)

a) DIOD., VI, 1 ; *b)* LACT., I, 11.

c) HYGIN., *Poët. Astr.*, II, 13 ;

être le fils de Pan, et qui, pour ce motif, fut appelé *Aegipan*. Zeus reçut de ce fait le nom d'*Aegiochos*.

d) De la Crète, Zeus se rendit à Babylone, où il reçut 35
l'hospitalité de Bélos. Ensuite, il alla dans la Panchaïe[1], *e)* où il amena des prêtres crétois. *f)* Quand il fut dans cette île, Pan le conduisit sur une montagne appelée le *siége d'Ouranos*[2]. Zeus y éleva un autel à son aïeul et y fit le premier sacrifice. Dans ce sacrifice, il brûla la victime tout entière[3].

d) DIOD., VI, 1; *e)* Id., V, 46; *f)* Id., VI, 1; LACT., I, 11;

1. C'est à tort que Rhodomann (dans le *Diodore* de Wesseling) a traduit παραγινόμενον par *reversum*.

2. Ciacconius a changé le Coeli *stella* des manuscrits en Coeli *stela* et la plupart des éditeurs ont adopté cette correction (V. LACTANCE, éd. Fritzche, I, p. 30, et l'édition d'ENNIUS de Vahlen, fr. VII de l'*Historia sacra*). Mais nous croyons avec Krahner (p. 39, n. 2) que *stella* doit être changé en *sella* : c'est le Οὐρανοῦ δίφρος de Diodore, V, 44.

3. On lit dans Lactance (*div. inst.*, I, 11, éd. Fritzche) : « In sacra historia sic Ennius tradit : Deinde *Pan eum* (cod. fere omnes *Pan eum* vel *Panaeum;* c'est à tort que Krahner et Sieroka ont changé en *Panchaeum*) deducit in montem, qui vocatur Coeli *stela* (cod. *stella;* nous lisons *sella :* cf. note 2). Postquam eo ascendit, contemplatus est late terras, ibique in eo monte aram creat Coelo; primusque in ea ara Jupiter sacrificavit: in eo loco suspexit in coelum, quod nunc nos nominamus, idque, quod supra mundum erat, quod aether vocabatur, de sui avi nomine coelo nomen indidit: idque Jupiter, quod aether vocatur, placans (al. *precans*), primus coelum nominavit; eamque (al. *terraeque*) hostiam quam ibi sacravit, totam adolevit. »

Il y a évidemment dans ce texte une interpolation. Vahlen, suivi par Sieroka, la trouve dans les mots : « *idque, quod supra mundum erat, quod aether vocabatur, de sui avi nomine coelo nomen indidit.* » Nous

36 Ce fut sur cette montagne que Zeus passa une grande partie de sa vie, jugeant les procès et recevant ceux qui

sommes d'avis qu'il faut retrancher plutôt les mots suivants : *idque Jupiter quod aether vocatur placans (precans) primus coelum nominavit*, à cause de l'incorrection *vocatur* pour *vocabatur* et des mots *placans* ou *precans* qui semblent étrangers au récit ; car, comme nous le montrerons plus loin, Jupiter sacrifie à son aïeul plutôt qu'au ciel. De plus, les expressions de : *sui avi nomine coelo nomen indidit* sont plus exactes et se rapprochent davantage de la diction d'Ennius ; ainsi que le terme *indidit* (nomen) qui est un terme archaïque repris plus tard par les écrivains de l'empire.

Sieroka (p. 8 sqq.) trouve que le passage de Lactance contredit formellement les paroles de Diodore : ὃν (Οὐρανόν) καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς. διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι ; et il en conclut (p. 10) : parum accurate Diodorus narravit, Uranum coluisse θεοὺς οὐρανίους, — falso, de iis Uranum nomen accepisse.

Il nous semble au contraire que la principale autorité dans la question doit toujours être Diodore qui a lu le livre même d'Évhémère, tandis que les paroles de Lactance ne sont qu'un écho peut-être altéré d'une traduction qu'Ennius semble souvent avoir arrangée d'après ses vues personnelles. (Cf. Sieroka, p. 8.) Cependant la première partie du passage de Lactance ne nous paraît nullement en désaccord avec les paroles de Diodore. Jupiter élève un autel à son *aïeul*, non au *ciel*. (Cf. Diod., VI, 1 : Καὶ μετὰ ταῦτα εἰς τὴν Παγχαΐαν νῆσον.... παραγενόμενον (Δία) Οὐρανοῦ τοῦ ἰδίου προπάτορος βωμὸν ἱδρύσασθαι), et le premier il sacrifie sur cet autel. Ainsi Ouranos fut le premier qui fit des sacrifices aux dieux célestes, Jupiter, le premier, fonda un culte à son aïeul.

La suite du passage de Lactance est évidemment contraire au récit de Diodore. D'après celui-ci, Évhémère aurait raconté que l'aïeul de Zeus fut appelé Ouranos à cause de son culte pour les dieux du ciel ; Ennius prétendait au contraire que Jupiter donna le nom de son aïeul *Coelus* à ce qui

avaient fait quelque invention utile au genre humain. *g)* Il donna aussi des lois à ses sujets et leur défendit de se nourrir désormais de chair humaine : les hommes, en effet, avaient été jusque-là anthropophages[1].

h) Zeus parcourut aussi toute la terre, s'unissant les rois 37

avait été appelé auparavant *aether*. Sieroka préfère l'assertion de Lactance à celle de Diodore parce que, dit-il, les évhéméristes avaient l'habitude de dériver les noms des éléments de ceux des hommes divinisés. Pour le prouver, il ne cite qu'un roman, c'est celui qui raconte l'histoire des dieux des Atlantes. Nous y trouvons, en effet, que *Ouranos, Hélios* et *Sémélé* donnèrent leurs noms au ciel, au soleil et à la lune (Diod., III, 56, 57). Mais de ce roman on ne peut rien conclure par analogie pour le livre d'Évhémère. L'auteur du roman sur les Atlantes ne suit d'ailleurs pas toujours le système indiqué par Sieroka : ainsi, nous voyons au c. 56 que *Titaea* déifiée après sa mort, fut surnommée la *Terre*.

Nous nous en tiendrons donc aux données de Diodore qui, résumant simplement le livre d'Évhémère, n'aurait pas songé à remplacer une explication bien plus simple et plus commune par une autre beaucoup plus rare, si cette dernière n'avait pas été donnée par le Messénien, et nous rejetterons comme appartenant à Ennius la combinaison rapportée par Lactance.

g) Lact., I, 11 et 13. *h)* Lact., I, 22 ; *Epitome*, c. 24 ; Diod., VI, 1.

1. Sieroka (p. 14) dit à propos de ce passage : « Jam ex his locis (il s'agit des citations de Diodore et de Lactance concernant la vie d'Ouranos, V. § 30) liquet Uranum hominum non tantum regem *sed etiam ordinatorem primum fuisse*. Falso igitur Lactantius *div. instit.*, I, cc. 13 et 22, a Jove homines ad mitiorem victum cultumque et ad deorum opinionem a vita fera traductos esse tradidit. » Il nous semble que l'auteur de cette remarque veut voir dans les maigres données concernant Ouranos beaucoup plus qu'elles ne renferment.

et les chefs par des liens d'hospitalité et d'amitié [ou les soumettant par la force des armes]. C'est ainsi qu'il parcourut la Syrie et visita *Casios* qui donna son nom à une montagne de la contrée ; il vainquit aussi *Cilix*, gouverneur de la Cilicie. Dans chaque pays, il se faisait dédier un temple, joignant chaque fois à son nom celui de son hôte, sous prétexte que ces monuments seraient un souvenir de leur alliance. C'est ainsi que des temples furent élevés à *Zeus Atabyrios*[1] et à *Zeus Labrandeus*[2], Atabyrios et Labrandeus ayant été ses alliés dans la guerre. Il y eut de même des temples à *Zeus Laprios*, à *Zeus Molion*[3], à *Zeus Casios*[4] et à beaucoup d'autres. Il avait très sagement inventé ce moyen pour s'assurer à lui-même des honneurs divins et à ses hôtes une gloire éternelle. Ceux-ci s'acquittèrent avec bonheur de leur mission et leur attachement à Zeus en devint plus grand. Aussi célébraient-ils tous les ans en son honneur des sacrifices et des fêtes.

i) Zeus se construisit aussi un temple dans l'île de Pan-

1. Zeus Atabyrios, divinité adorée à Rhodes sur le mont Atabyrios. Cf. PRELLER, *Griech. Myth.*, I[3], p. 108.

2. Zeus Labrandeus, dieu des belliqueux Cariens, armé d'un bipenne et d'une lance. V. *Rel. de l'antiquité* de CREUZER, trad. GUIGNIAUT, II, part. II, p. 582, note 3, et PRELLER, I, p. 112 et note.

3. Divinités inconnues.

4. Zeus Casios, dieu de la Syrie, adoré sous la forme d'une pierre. Voir GUIGNIAUT, ouv. cité, II, part. II, p. 559, note.

i) DIOD., VI, 1 et V, 46 *ad fin.* LACT., I, 11.

chaïe sous le nom de *Zeus Triphylios*[1]. Il y inscrivit en caractères hiéroglyphiques, sur une colonne d'or, ses hauts faits et ceux d'Ouranos et de Cronos. C'est ainsi qu'il se fit adorer dans tous les pays et qu'il donna à ses successeurs l'exemple de l'apothéose.

k) Après avoir parcouru cinq fois toute la terre, distri- 38
buant à ses parents et à ses amis des royaumes et des provinces, répandant les bienfaits de la civilisation, et laissant partout des monuments de sa gloire, il se retira dans l'île de Crète où il mourut. Ses fils, les Curètes, l'enterrèrent à Cnosse, ville fondée par Hestia. On y voit encore son tombeau avec l'inscription suivante en lettres antiques : *Ζᾶν Κρόνου*[2].

1. Cf. DIOD., V, 42.

k) LACT., I, 11 ; *Epit.*, c. 13.

2. Les Crétois montraient, en effet, un tombeau de Zeus (CALLIMAQUE, *Hymn. in Jov.*, v. 8). D'après Porphyre (*de vita Pyth.*, § 17), le philosophe Pythagore avait mis sur ce tombeau une inscription qui commençait par :

Ὧδε θανὼν κεῖται Ζᾶν ὃν Δία κικλήσκουσιν.

Welcker (*Griech. Gött.*, t. II, p. 223), fait remarquer qu'on y avait remplacé μέγας par θανών.) Cf. SUIDAS, *s.v.* Πῆκος. Beaucoup d'auteurs anciens parlent de l'existence de ce tombeau : ainsi CIC., *N. D.*, III, 21 ; VARRO *de littoral :* « Etiam suis temporibus sepulcrum Jovis in Ida monte visitatum. » DIOD., III, 60 ; MELA, II, 7 ; LUCIEN, *Jup. Trag.*, § 45 ; *de sacrif.*, § 10 ; *Philopatr.*, § 10 ; *deorum concil.*, § 6 ; et d'autres cités par Welcker, note 20. Aujourd'hui encore, près de CNOSSOS, sur le mont Jucta, on montre aux voyageurs la place où fut enterré Zeus. V. WELCKER, ibid. et CONRAD BURSIAN, *Geogr. von Griech.*, II, p. 558.

FRAGMENTS DES LIVRES SUIVANTS.

Athéné.

39 I. Euhemerus quidem Gorgona a Minerva dicit interfectam. (Hygin., *Poët. Astr.*, II, 12.)

40 II. *Sus Minervam*, in proverbio est, ubi quis id docet alterum cujus ipse inscius est; quam rem in medio, quod aiunt, positam Varro et *Euhemerus* ineptis mythis involvere maluerunt, quam simpliciter referre. (Pomp. Fest., *ad. v.*)

Aphrodité.

41 III. Euhemerus autem primam ait Venerem astra constituisse et Mercurio demonstrasse. (Hyg., *P. A.*, II, 42.)[1].

42 IV. Quae prima (*ut in Historia sacra continetur*,) artem

1. Ce passage semble contredire ce que le résumé de Diodore rapporte de Ouranos, qui est représenté comme un habile astronome. Nous ne sommes pas à même d'expliquer cette contradiction. Existait-elle dans l'ouvrage d'Évhémère, comme l'admet Krahner (p. 29) afin d'en pouvoir conclure que l'Inscription sacrée n'était qu'un ramassis de mythes contradictoires, ou bien Hygin s'est-il trompé? On ne saurait pas se prononcer avec quelque chance de certitude. Quoi qu'il en soit, nous croyons que le détail concernant Ouranos est exact. Il est rapporté par Diodore et se retrouve dans les imitations de l'ouvrage d'Évhémère. V. plus loin chap. VI.

meretriciam instituit, auctorque mulieribus in Cypro fuit, uti vulgato corpore quaestum facerent : quod idcirco imperavit, ne sola praeter alias mulieres impudica et virorum appetens videretur. (Lact., *Div. Inst.*, I, 17.)

Cadmos.

V. Εὐήμερος ὁ Κῷος ἐν τῷ τρίτῳ τῆς ἱερᾶς ἀναγραφῆς τοῦθ' 43
ἱστορεῖ, ὡς Σιδωνίων λεγόντων οὕτω, ὅτι Κάδμος μάγειρος ὢν τοῦ βασιλέως καὶ παραλαβὼν τὴν Ἁρμονίαν αὐλήτριδα καὶ αὐτὴν οὖσαν τοῦ βασιλέως, ἔφυγε σὺν αὐτῇ. (Athen., *Deipn.*, XIV, p. 658, e, f, éd. Schweigh.)

Dionysos.

VI. [ἡ ὡς πᾶσ]α ἡ ἱστορία κατὰ τὸν Εὐήμερον ποικίλλ[εται 44
σοφῶς τὴν] τῶν λεγομένων θεῶν [ὑ]πογράφουσα θε[ωρίαν . . . . ἀποκρ]ύπτει . . . . [ὥςτε καὶ κ]α[λῶς] οπ . . . . [ἐν τ]ῷ περὶ Διονύσου φησί κτλ. (Laur. Lydus, *de Mensibus*, fr. complété par Hase, *ad calc. libri de Ostentis*, p. 276, cf. not., p. 235.)

Ammon.

VII. Ὀνομάζεσθαι γὰρ τοὺς μὲν Παγχαίους, τοὺς δὲ Ὠκεα- 45
νίτας, τοὺς δὲ Δωΐους· οὓς ὕστερον ὑπὸ Ἄμμωνος ἐκβληθῆναι.

τὸν γὰρ Ἄμμωνα φασὶ μὴ μόνον φυγαδεῦσαι τοῦτο τὸ ἔθνος, ἀλλὰ καὶ τὰς πόλεις αὐτῶν ἄρδην ἀνελεῖν, καὶ κατασκάψαι τήν τε Δωΐαν καὶ Ἀστερουσίαν. (Diod., *Bibl.*, V, 44.)

Brotos.

46 VIII. Βροτός, ὡς μὲν Εὐήμερος ὁ Μεσσήνιος, ἀπὸ Βροτοῦ τινὸς αὐτόχθονος. (*Etym. Magn. ad v.* Βροτός)[1].

—

Quant au passage cité par Columelle (*de re rustica*, IX, 2) où il est dit : « Nec sane rustico dignum est sciscitari fueritne mulier pulcherrima specie Melissa, quem Jupiter in apem convertit, an, *ut Euhemerus poëta dicit*, crabonibus et sole genitas apes quas Nymphae Phryxonides educaverunt, mox Dictaeo specu Jovis exstitisse nutrices, easque pabula munere dei sortitas quibus ipsae parvum educaverunt alumnum; . . . . sed ne illud quidem pertinet ad agricolas, quando et in qua regione primum natae sint : utrum in Thessalia sub Aristaeo, an in insula Cea, *ut scribit Euhemerus*, » nous ne pouvons pas l'attribuer à l'auteur de l'Inscription sacrée. Ou bien Columelle a complétement dénaturé un passage de la

1. Sieroka (p. 13) croit pouvoir conjecturer d'après ce passage qu'Évhémère prétendait que les hommes étaient nés de la terre (αὐτόχθονος). Nous sommes d'avis que sur un simple mot qui a d'ordinaire la signification de *indigène*, une conjecture même n'est pas permise.

traduction faite par Ennius de l'ouvrage d'Évhémère[1] dont il ne comprenait pas la doctrine, ou bien, ce qui nous semble plus probable, il n'a pas écrit *Euhemerus* ou *Euemerus*, mais peut-être, comme le suppose Sévin, *Euenus*[2]. Quoi qu'il en soit, ce passage est complétement en désaccord avec la doctrine évhémériste.

1. D'où le nom de *poëta* donné au Messénien. V. p. 7, note 3.

2. Voir *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. VIII, p. 117. Il y avait, entre autres, deux poètes élégiaques de ce nom. Cf. BERNHARDY, *Griech. Litt.*, II, part. I, p. 484. Il n'y a que deux manuscrits qui portent *Euemerus*; les autres ont *Homerus*. Cf. VAHLEN, *Ennii reliq.*, fr. V de la *sacra historia*.

CHAPITRE III.

VALEUR HISTORIQUE & LITTÉRAIRE DE L'INSCRIPTION SACRÉE.

Les fragments qui précèdent sont les seules données sur lesquelles nous puissions asseoir une appréciation impartiale de l'œuvre d'Évhémère. Car, nous l'avons déjà dit en commençant, les jugements des anciens comme ceux des modernes sont tellement divergents et tellement excessifs qu'ils ne sauraient avoir la moindre autorité. Tandis que les ennemis du Messénien ont présenté son livre comme « un recueil fade et ennuyeux de contes puérils et invraisemblables [1] », d'autres

1. PLUT., *de Isid. et Osir.*, c. 23 : (Εὐήμερος) ἀντίγραφα συνθεὶς ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου μυθολογίας κτλ.

KRAHNER, *Grundl., etc.*, p. 24 : Der Vergessenheit entriss den Urheber einer leichtfertigen, der ernsteren Tendenz sowohl als der nachhaltigen

l'ont élevé à la hauteur d'un véritable traité historique[1]. Nous nous en tiendrons donc exclusivement aux maigres débris réunis dans le chapitre précédent pour nous former une idée aussi exacte que possible de la valeur historique et littéraire de l'Inscription sacrée.

Or, si nous examinons la partie mythologique, qui est le corps même de l'ouvrage, nous remarquons tout d'abord qu'Évhémère n'a pas voulu faire une œuvre sérieuse d'historien ou de philosophe. Au lieu de chercher dans l'examen attentif et impartial des traditions religieuses la solution du problème relatif à l'origine des dieux, ou de tenter au moins d'établir son système théogonique sur l'exposition sincère des faits existants, il sacrifie les faits à ce système et essaie d'y ramener la mythologie entière par toutes sortes d'artifices et de subtilités sophistiques. Écartant les traditions les plus anciennes et les plus autorisées, il choisit de préférence celles qui ont été le plus altérées par l'anthropo-

Wirkung ermangelnden Arbeit, abgesehen vom Ennius... die Rüge würdigerer Zeitgenossen und das Interesse, welches er einem Diodor abgewann.

1. St AUGUST., *C.D.*, VI, 7 : « Nonne adtestati sunt Euhemero qui omnes tales deos non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia homines fuisse mortalesque conscripsit ? » Cf. DIOD., VI, fr. 1 : *καὶ τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος*...

BÖTTIGER, *Kunstm.*, I, p. 187 : « Niemand scheint aber die Sache mit einem grössern Aufgebot von Scharfsinn und Belesenheit angegriffen und mit sorgfältigerer Prüfung an Ort und Stelle selbst (*ἱστορία*) durchgeführt zu haben, als der Sicilianer Euhemerus. »

morphisme. C'est ainsi que pour l'histoire de Zeus, il s'adresse particulièrement aux légendes crétoises qui déjà avant lui parlaient de la naissance, de l'éducation et de la mort du dieu[1]. Bien plus, lorsque les mythes, par leur caractère merveilleux et symbolique, se prêtaient peu à son système, il ne craignait pas de les dénaturer : c'est ce qu'il a fait probablement pour Hestia. Hestia, dans les croyances des Grecs, était une vierge et la fille aînée de Cronos[2]. Mais comme la Terre, la mère de Cronos, était sans doute un être par trop abstrait pour devenir une reine d'autrefois, Évhémère profite d'une interprétation relativement moderne des philosophes qui identifient Hestia avec la Terre[3], et, de la Vierge éternelle, il fait la femme d'Ouranos ! Certes, nous ne connaissons pas toutes les formes qu'a revêtues ce mythe d'Hestia ; nous ne possédons pas les nombreuses théogonies qui ont paru dans l'antiquité, et nous ne saurions affirmer qu'Évhémère n'a pas eu en sa faveur quelque version, dans tous les cas, beaucoup moins autorisée ; mais nous osons soutenir qu'aucune tradition religieuse n'a pu rapporter, par exemple, de Cadmos, l'histoire qu'Évhémère avait osé en raconter, ni l'explication qu'il donnait de l'épithète *d'Aegiochos* donnée au maître des dieux.

Ce serait donc s'abuser étrangement que de vouloir retrouver dans son livre les véritables traditions nationales.

1. PRELLER, *Griech. Myth.*, I[3], p. 104. Cf. BÖTTIGER, II, ad init.
2. PRELLER, I, p. 343.
3. PRELLER, I, p. 344.

Ce ne sont pas seulement les détails qui ont été transformés d'après les vues personnelles de l'auteur : les dieux y ont perdu jusqu'à leur caractère et leur physionomie, et l'on y chercherait vainement les êtres augustes ou gracieux célébrés par le culte et par la poésie. Dépouillés de leur nature divine, ils ont abandonné en même temps tout ce qui leur méritait de la part des hommes le respect ou l'attachement. Ils n'appartiennent même plus à la plus noble portion de la race humaine et sont pour la plupart au-dessous de leurs adorateurs. Qu'est devenu, en effet, le Zeus d'Homère et de Phidias? Un conquérant vulgaire et intrigant qui arracha aux hommes, par la force ou par la ruse, les honneurs qui lui sont rendus. Et cependant il est encore un des meilleurs : car Cronos est un ingrat et un père dénaturé; Aphrodité, une vile courtisane, et le couple vénéré de Cadmos et d'Harmonia, un couple d'esclaves fugitifs ! Pour autant que nous pouvons en juger, ce qu'Évhémère a conservé aux dieux, ce sont principalement leurs défauts.

Cependant, malgré cet audacieux travestissement des traditions reçues, le Messénien, en rhéteur habile, profitait de tout ce qui, dans les croyances et le culte, pouvait servir de preuve à son système. Il avait bien soin de citer les tombeaux de certaines divinités qu'on montrait sur différents points de la Grèce; il indiquait les localités qui se vantaient d'avoir vu naître tel ou tel dieu ; et rapportait une foule d'autres détails que l'anthropomorphisme avait ramenés insensiblement à des faits presque humains. Les témoignages des anciens sont unanimes pour attester que l'auteur ne négligeait

aucune de ces preuves : Cicéron, Minucius Félix et Lactance le disent expressément[1].

Pour ce genre de monuments et de traditions, aucune contrée du monde grec n'était plus favorable à Évhémère que la Crète. On y plaçait la naissance de plusieurs grandes divinités, telles que Britomartis ou l'Artémis crétoise[2], Athéné[3] et Dionysos[4], mais elle était surtout la patrie de Zeus. C'était là que se trouvait l'antre où il avait été caché tout enfant et élevé par les Curètes ; c'était là aussi qu'on montrait son tombeau[5]. La Crète réunissait en outre les principales divinités helléniques et n'en faisait pour ainsi dire qu'une seule famille ayant à sa tête le plus grand des dieux. De plus, admirablement située entre l'Asie Mineure, l'Orient, l'Égypte et la Grèce, elle servait comme de trait d'union entre les cultes de ces différents pays. Elle se présentait donc tout naturellement à Évhémère comme le centre de cette histoire qui devait réunir en un vaste ensemble les vies de tous les dieux[6].

1. Cic. *N. D.*, I, 42 : « Ab Euhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum. »

Min. Fel. *Oct.* 21.... Euhemerus exsequitur, et eorum natales, patrias, sepulcra dinumerat et per provincias monstrat. Cf. Lact. *Inst.*, I, c. 11 et *de Ira*, c. 11.

2. Diod. V, 76.

3. Diod. V, 72. Cf. Preller I[3], p. 153.

4. Diod. V, 75.

5. Preller. I, p. 104; Callim. *Hymn. in Jov.*, v. 8; Cic. *N. D.*, III, 21, 53.

6. Cf. Hoeck, *Kreta*, III, p. 330 suiv.

Mais les traditions crétoises, quelque favorables qu'elles fussent, ne suffisaient pas pour confirmer tous les points de son système. La base lui manquait et devait lui manquer nécessairement, puisqu'il allait à l'encontre des faits et de l'histoire. Évhémère inventa donc les autorités dont il avait besoin. Seulement, pour donner à ses fictions une apparence de vérité, il les plaça dans une terre lointaine et inconnue du nom de *Panchaïe* qui devint ainsi le second centre des événements exposés dans l'Inscription sacrée.

Plusieurs savants ont cru à l'existence de cette île[1]. Un académicien français du XVIII[e] siècle, *Étienne Fourmont*, a même composé tout un mémoire pour prouver que c'est une île du nom de *Panck* ou *Phanck* située près de l'Arabie. Il va plus loin et trouve dans Παvάρα, la capitale de la Panchaïe, la ville de *Pharan*[2]. Cette supposition ne saurait résister un moment à la critique, et des assimilations dans le genre de Παvάρα avec Pharan nous paraissent trop futiles pour présenter quelque chance de vérité. D'autres écrivains ont été jusqu'à transporter la Panchaïe dans l'Arménie septentrionale[3] et dans le Nord de la mer Noire[4]. Avant eux, Vossius

1. BÖTTIGER lui-même semble y croire, mais il exprime son opinion avec une certaine réserve. Voir *Kunstm.* I, p. 191.

2. Voir dans les Mém. de l'Acad. des Inscript., tome XV, p. 288 et 289.

3. DITMAR, *Die caucasischen Völker mythischer Zeit*, p. 50-145, cité par BÖTTIGER, *Kunstmyth.* I, p. 192.

4. V. MOREAU DE JONNÈS. *L'Océan des anciens et les peuples préhistoriques*, Paris, 1873, p. 155.

avait cru retrouver le nom des Panchéens dans l'inscription d'Adulis : mais, vérification faite, le nom du peuple qu'il a pris pour Παγχαῖται est Ταγχαιται[1].

On ne saurait se prévaloir de l'autorité de Diodore, qui décrit la Panchaïe comme une île réellement existante. Diodore qui n'est, la plupart du temps, qu'un compilateur, a donné cette description sur la foi d'Évhémère ; de même qu'il a accueilli dans son ouvrage d'autres îles plus merveilleuses encore, comme celle d'Iambule. Les auteurs latins, il est vrai, ont souvent cité la Panchaïe et les Panchéens : ainsi Lucrèce, Virgile, Tibulle, Ovide, Claudien et même Pline[2], mais le nom de cette contrée leur était sans doute venu d'Ennius, le traducteur de l'Inscription sacrée[3].

D'ailleurs, aucun des écrivains sérieux de l'antiquité n'admet l'existence de la Panchaïe. Ératosthènes qui vécut peu après Évhémère et qui, bibliothécaire dans la ville d'Alexandrie, ce rendez-vous des voyageurs et des marchands du monde entier, était le mieux à même de juger de la vérité des découvertes géographiques, appelle Évhémère un men-

1. BÖTTIGER, ibid.; VOSSIUS in *Pomp. Metam*, II, 8 ; et WESSELING ad *Diod.* V, 42. Cf. SÉVIN. Mém. cité, p. 115.

2. LUCR., II, 417 ; VIRG. *Georg.*, II, 139 et IV, 379; TIBULLE, III, 2, 23 ; OVID. *Metam.*, X, 309, 478; CLAUD. *Nupt. Hon.* et *Mar.*, 94; PLIN. *H.N.*, VI, 34, 29; VII, 5; X, 2. Servius et Junius Philargyrius in *Verg. Georg.* II, 139, prennent la Panchaïe pour une contrée de l'Arabie.

3. Voir chap. VI.

teur[1], Polybe en fait autant[2], et Strabon range hardiment la Panchaïe parmi les contrées fabuleuses et met le Messénien à côté des imposteurs Pythéas et Antiphanes[3]. Enfin Plutarque parle avec le plus grand dédain de « ces Panchéens et Triphyliens qui n'habitent nulle part et de leurs inscriptions sacrées que personne n'a jamais vues, ni un barbare, ni un Grec, mais qu'Évhémère seul a eu le bonheur de rencontrer[4]. »

L'île de Panchaïe est donc, à n'en pas douter, un pays imaginaire, créé tout entier par le Messénien pour servir de base à son histoire des dieux. C'est là, dans cette île inconnue aux Grecs, qu'il avait découvert les archives du paganisme : il n'exposait donc plus ses propres opinions, il n'était en quelque sorte que l'écho des traditions antiques ; il avait eu sous

1. POLYB., XXXIV, 5, 9, rapporté par Strabon (II, p. 104) : Ἐρατοσθένη δὲ τὸν μὲν Εὐήμερον Βεργαῖον καλεῖν, Πυθέᾳ δὲ πιστεύειν. Or, le mot de Βεργαῖος était devenu synonyme d'imposteur à cause des mensonges de l'historien Antiphanes, originaire de Berga. Cf. STEPH. BYZ., *ad v.* Βέργη.

2. POLYB., ibid.

3. STRAB., II, c. 3, p. 102 : Οὐ πολὺ οὖν ἀπολείπεται ταῦτα τῶν Πυθέου καὶ Εὐημέρου καὶ Ἀντιφάνους ψευσμάτων. Cf. I, p. 47. Le même auteur (VII, c. 3, p. 299) cite parmi les pays imaginaires : Καὶ τὴν παρὰ Θεοπόμπῳ Μεροπίδα γῆν, παρ' Ἑκαταίῳ δὲ Κιμμερίδα πόλιν, παρ' Εὐημέρῳ δὲ τὴν Παγχαίαν γῆν κ. τ. λ.

4. PLUT., *de Isid. et Osir.*, c. 23 : Ἐν δὲ Πάγχοντι γράμμασι χρυσοῖς ἀναγεγραμμένων (θεῶν) οἷς οὔτε βάρβαρος οὐδείς, οὔτε Ἕλλην, ἀλλὰ μόνος Εὐήμερος, ὡς ἔοικε, πλεύσας εἰς τοὺς μηδαμόθι γῆς γεγονότας, μηδὲ ὄντας Παγχώους καὶ Τριφύλλους ἐντετυχήκει.

les yeux les véritables documents et fournissait au monde la clef de tous ces mystères que jusque-là on n'avait pu déchiffrer.

On le voit, il n'y a pas la moindre sincérité dans le livre d'Évhémère; l'auteur n'a pas eu pour but de découvrir la vérité dans l'étude impartiale des traditions concernant les dieux; il n'a tenu aucun compte de ces traditions, les défigurant au besoin et allant jusqu'à inventer les principaux faits sur lesquels repose sa doctrine. On ne saurait par conséquent s'associer aux éloges de saint Augustin qui le présente comme un historien consciencieux, écrivant « *non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia* ». Comme écrivain, Évhémère est un rhéteur, rien de plus.

Écartons donc l'Inscription sacrée de la liste des œuvres historiques ou philosophiques. Nous avons vu combien ce livre est loin de remplir les obligations imposées à l'histoire, qui doit être avant tout sincère dans l'exposition des faits. D'un autre côté, toute œuvre philosophique vraiment digne de ce nom a pour but la recherche ou la démonstration de la vérité, et Évhémère, au lieu de chercher, dans une étude consciencieuse des monuments et des croyances, la solution de la question sur l'origine des dieux, s'est contenté de ramener, par toutes sortes de subtilités et d'inventions, ces croyances et ces monuments à un système préconçu.

Cependant, tout en refusant à son livre une valeur scientifique, nous ne saurions le prendre pour une simple œuvre d'imagination destinée uniquement à amuser quelques lecteurs frivoles. Nous venons de constater que tout y tend à

donner une confirmation spécieuse aux doctrines théologiques de l'auteur. Nous devons donc ranger l'Inscription sacrée dans cette catégorie d'œuvres hybrides où la fiction sert à développer et à vulgariser quelque système de philosophie politique, morale ou religieuse. Cette forme littéraire à laquelle nous donnerons, avec M. Chassang, le nom de « *roman philosophique*[1] », a dû se rencontrer fréquemment chez les anciens, car nous en avons conservé des traces assez nombreuses. C'était, du reste, un moyen éminemment propre à donner de la vie et de l'intérêt à des spéculations qui, par leur sécheresse, auraient bien vite rebuté le lecteur. Nous connaissons l'amour du peuple grec pour le merveilleux et la fiction : or, cette disposition fut mise à profit par les philosophes qui firent parfois servir le mythe à leurs enseignements les plus sérieux[2]. Ainsi Platon, pour mieux faire comprendre ses idées sur la vie et sur la destinée de l'âme humaine, les encadre dans la sublime allégorie de la *Caverne* et dans l'histoire de *Her l'Arménien*[3].

De ces mythes ou allégories au véritable récit romanesque, la transition était naturelle et aisée. Aussi en trouvons-nous déjà un exemple remarquable chez le même philosophe. Son

1. Voir, pour tout ce qui concerne le roman philosophique, le livre de M. Chassang : « *Histoire du Roman dans l'antiquité grecque et latine.* »

2. LUCIAN., *Ver. hist.*, I, 4 : Τούτοις οὖν ἐντυχὼν ἅπασι τοῦ ψεύσασθαι μὲν οὐ σφόδρα τοὺς ἄνδρας ἐμεμψάμην ὁρῶν ἤδη σύνηθες ὂν τοῦτο καὶ τοῖς φιλοσοφεῖν ὑπισχουμένοις.

3. Cf. *République*, liv. VII et liv. X.

histoire de l'Athènes préhistorique et des habitants de la merveilleuse *Atlantide*[1] n'est évidemment qu'une fable, mais cette fable sert à mettre pour ainsi dire en pratique ses théories sur une république idéale.

La description de terres inconnues et de merveilles lointaines a souvent servi de prétexte à l'exposition de semblables doctrines. Diodore nous a conservé l'analyse assez complète d'un roman de ce genre composé par *Iambule*[2]. L'auteur y racontait un prétendu voyage qu'il avait fait dans une île fortunée située du côté de l'Inde et dont les habitants offraient le spectacle d'une population vivant dans le communisme le plus complet. Iambule y exposait, avec force détails, leurs mœurs ainsi que leur état politique et social. Hécatée d'Abdère présentait de même, dans son roman sur *les Hyperboréens,* le tableau d'un peuple qui, par sa profonde piété envers les dieux, surtout envers Apollon, était arrivé à un état de félicité extraordinaire[3] ; et son ouvrage sur *les Égyptiens* offrait de l'ancienne monarchie des Pharaons une peinture idéale, fort peu d'accord avec l'histoire, mais qui était l'expression de ses idées sur la meilleure forme de gouvernement[4].

1. V. le *Timée* et surtout le *Critias*. Cf CHASSANG, ouv. cité. Première partie, ch. II, § 1.

2. DIOD., II, 55-60. Cf. CHASSANG, *Histoire du roman*. Deuxième partie, ch. IV, § 2.

3. V. MUELLER, *Hist. graec. fr.*, II, pp. 384 sqq.

4. V. surtout DIOD., I, 69 sqq. Cf. *Hist. graec. fr.*, II, p. 388, fr. 7 sqq. et CHASSANG. Deuxième partie, ch. I.

Parfois aussi le roman s'emparait de la vie d'un homme célèbre et la défigurait pour la faire servir au développement de quelque théorie philosophique[1]. Le plus remarquable de ces ouvrages est la *Cyropédie* de Xénophon. Personne, croyons-nous, ne songe plus à la regarder comme un ouvrage historique. Le personnage de Cyrus n'y est pas celui de l'histoire, et le tableau de la monarchie persane ne ressemble guère à celui que nous présentent les autres historiens. Le Cyrus de la *Cyropédie* est l'idéal du roi et toute sa vie est un exemple de ce que peuvent pour un souverain et ses sujets, une éducation, un gouvernement et une organisation militaire tels que les rêvait Xénophon[2].

Nous pourrions encore ajouter à cette liste les noms de plusieurs autres romans philosophiques, mais les indications qui précèdent suffisent, selon nous, pour faire comprendre le caractère de ces ouvrages intermédiaires entre la simple fiction et le traité philosophique. C'est évidemment à ce genre d'ouvrages qu'appartient le livre d'Évhémère. Là aussi la description de la fabuleuse Panchaïe et cette histoire de Zeus et de sa famille trouvée sur une inscription antique ne sont que des inventions servant à développer et à prouver le système de l'auteur sur l'origine des dieux.

Si donc nous voulons nous faire une idée du mérite litté-

1. Tels que l'*Abaris* d'Héraclide du Pont. Cf. CHASSANG. Deuxième partie, ch. II.

2. V. CHASSANG. 1re partie, ch. II, § 2. Voir aussi M. HÉMARDINQUER, *La Cyropédie, essai sur les idées morales et politiques de Xénophon.*

raire de l'Inscription sacrée, c'est aux écrits cités plus haut que nous devons la comparer. Nous n'avons malheureusement qu'un seul fragment sur lequel cette comparaison puisse se faire avec quelque certitude : ce fragment, conservé seulement dans un résumé, est la description de la Panchaïe.

Évhémère, nous l'avons vu, n'est ni le seul ni le premier qui ait introduit dans ses récits la description d'un pays imaginaire. Déjà avant lui, Platon avait créé sa fabuleuse *Atlantide* et Théopompe, sa *terre des Méropes*[1]. Mais ce fut surtout depuis les étonnantes conquêtes d'Alexandre que le goût du merveilleux et de l'extraordinaire fit surgir de toutes parts des contrées inconnues et des peuples nouveaux qui eurent bientôt leur place non seulement dans l'histoire mais jusque dans la géographie[2]. Pour ne parler que des inventions qui servirent à peu près au même but que celle de Panchaïe, nous pouvons citer, à côté de l'*île fortunée* et du *pays des Hyperboréens*[3], le *pays des Attacores* imaginé par un écrivain du nom d'*Amomet*[4]. Évhémère, en créant son île de Panchaïe, n'a donc fait que se conformer aux pratiques de son temps, et si son invention semble avoir été davantage remarquée et attaquée, c'est qu'elle servait à soutenir des doctrines aussi dangereuses qu'étaient inoffensives les rêveries des Iambule et des Hécatée d'Abdère.

1. STRAB., VII, c. 3, p. 299; AELIAN., *V. H.*, III, 18.
2. V. CHASSANG, 2e partie, ch. IV.
3. Voir plus haut.
4. PLINE, *H. N.*, VI, 20, et MUELLER, *Hist. graec. fr.*, II, p. 396.

Cependant la Panchaïe ne lui a pas seulement fourni des arguments pour son histoire des dieux : il en a profité également pour y mettre en pratique ses idées sur la meilleure forme de gouvernement. Ici encore, il a suivi les tendances de son siècle qui, fatigué de ces luttes sanglantes, de ces bouleversements sociaux qu'avait amenés la mort d'Alexandre, se plaisait à rêver toutes sortes d'utopies qui semblaient devoir lui ramener la paix et le bonheur. Les uns, comme Iambule, voulaient une république basée sur le communisme ; d'autres, trompés par la puissance et la tranquillité apparente des grands empires tels que l'Égypte, préconisaient la division du peuple en castes avec un gouvernement sacerdotal. Évhémère a tâché de combiner ces deux systèmes dans son gouvernement de Panchaïe. A part les magistrats annuels de Panara, dont le pouvoir est d'ailleurs assez restreint, la direction des affaires publiques est tout entière entre les mains des prêtres. Ceux-ci forment une caste comprenant aussi les artisans ; les deux autres sont celle des laboureurs, et celle des guerriers et des pasteurs. D'un autre côté, la communauté des biens existe aussi en Panchaïe : tous les ans, les fruits de la terre sont réunis et partagés entre tous les prêtres ; il en est de même du produit de l'élevage des troupeaux qui ne sont pas non plus une propriété privée. Or, remarquons, dès maintenant, la modération d'Évhémère qui, dans ce siècle d'amplifications et d'exagérations, a su se contenir dans les limites du goût et de la vraisemblance. Tandis qu'Iambule, par exemple, étend la communauté jusqu'aux femmes et aux enfants, Évhémère

s'arrête à ce qui était généralement regardé comme praticable et se garde ainsi de tout excès.

Mais cette sobriété se manifeste surtout dans la description même de l'île. Bien qu'elle soit toute fictive et située du côté des pays merveilleux de l'Inde, l'auteur ne s'est jamais laissé aller à ces écarts d'imagination qu'on ne constate que trop fréquemment chez ses contemporains. Quelle différence, par exemple, entre la Panchaïe et cette *Ile fortunée*, peuplée par des hommes qui ont quatre coudées de haut, des os élastiques, des oreilles garnies d'une espèce d'épiglotte et une double langue leur permettant d'imiter les chants des oiseaux et de converser avec deux personnes à la fois; ce pays des Hyperboréens, situé au-delà du vent du Nord et d'où l'on peut voir la lune de très près, et la terre des Méropes où tout est gigantesque, où se trouve, parmi d'autres prodiges, un gouffre rempli d'un air rouge qui n'est ni la lumière ni les ténèbres[1]! Il n'a pu se trouver dans l'Inscription sacrée des inventions de ce genre, car il en serait certainement resté des traces dans l'analyse de Diodore qui ne craint pas de rapporter les fables les plus ridicules, comme celles d'Iambule et d'autres rhéteurs de son espèce. D'ailleurs, les nombreux ennemis du Messénien n'auraient pas manqué de les relever, afin de jeter le discrédit sur son ouvrage.

Évhémère semble donc avoir gardé, même dans les descriptions où son imagination pouvait se donner libre carrière, un

1. V. CHASSANG, l. c. Tzetzès dans ses *Chiliades*, VII, 144, indique un grand nombre de ces récits merveilleux. Voir aussi PLINE, *H. N.*, VII, 2.

tact et une mesure qui doivent avoir grandement contribué à donner à ses récits une apparence de vérité et qui prouvent que s'il ne fut qu'un rhéteur, il fut du moins un rhéteur habile.

Cependant ces qualités, quelque sérieuses qu'elles soient au point de vue de l'art, n'auraient pu donner à l'Inscription sacrée la vogue dont elle a longtemps joui ; peut-être même lui auraient-elles été nuisibles au milieu de ce public avide de prodiges sans un autre élément qui lui fournit un intérêt particulier : nous voulons parler de la doctrine audacieuse et presque nouvelle sur l'origine humaine des dieux. Cette doctrine fut en réalité la partie principale et pour ainsi dire l'âme du livre ; c'est elle qui lui a donné sa véritable importance chez les anciens comme chez les modernes, et nous ne saurions l'apprécier à sa juste valeur qu'après avoir recherché la vraie signification et la portée de cette doctrine.

CHAPITRE IV.

LA DOCTRINE D'ÉVHÉMÈRE.

Sextus Empiricus nous expose en ces termes la doctrine d'Évhémère : Εὐήμερος δὲ ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεος φησὶν « ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος, οἱ περιγενόμενοι τῶν ἄλλων ἰσχύι τε καὶ συνέσει ὥστε πρὸς τὰ ὑπ' αὐτῶν κελευόμενα πάντας βιοῦν, σπουδάζοντες μείζονος θαυμασμοῦ καὶ σεμνότητος τυχεῖν, ἀνέπλασαν περὶ αὐτοὺς ὑπερβάλλουσάν τινα καὶ θείαν δύναμιν, ἔνθεν καὶ τοῖς πολλοῖς ἐνομίσθησαν θεοί[1]. » Ainsi, si nous en

1. *Adv. Math.*, IX, 17, p. 394 (Bekker). C'est ce système attribué à Évhémère que Sextus combat lui-même un peu plus loin (§ 34, pp. 398 et 399, B) par les observations suivantes :

« Si les dieux n'ont été que des hommes puissants qui se sont fait passer pour des êtres divins, d'où aurait pu leur venir cette pensée, s'ils n'avaient pas eu auparavant l'idée de la divinité? De plus, ils n'auraient

croyons Sextus, toutes les divinités auxquelles le monde païen avait coutume de rendre un culte n'avaient été, d'après Évhémère, que des ambitieux et des fourbes qui, pour tromper la foule, avaient usurpé un pouvoir divin et établi eux-mêmes le culte que leur accordait la postérité. Telle devait être, en effet, l'impression générale du livre d'É-

pas conservé après leur mort cette dignité qu'ils s'étaient faussement attribuée : car, d'ordinaire, ceux qui se sont fait adorer pendant leur vie ont été méprisés dans la suite, à moins qu'ils ne se fussent donné le nom de quelque divinité déjà reconnue. »

Ces objections, la première surtout, nous semblent fort justes. Mais ce sont précisément ces objections qu'Évhémère semble avoir prévenues. Il admettait, dans son livre, *des dieux célestes* antérieurs au premier homme divinisé (DIOD. VI, fr. 1. (Οὐρανὸν) πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς), et nous croyons pouvoir conclure des paroles de Diodore (*ibid.*, voir la discussion de ce passage à la page 35, note 3), que le nom d'un de ces dieux, c'est-à-dire du Ciel, fut donné à l'aïeul de Zeus, ce qui dut singulièrement favoriser l'établissement du culte adressé à ce premier roi de Panchaïe.

Est-ce à dire cependant qu'Évhémère, comme le prétend Sieroka, n'avait admis ces dieux célestes que pour servir de point de départ à l'apothéose de Ouranos et de sa famille? Nous n'avons pas le droit de l'affirmer, et, dans l'état actuel de nos connaissances sur l'Inscription sacrée, le plus prudent est de laisser la question indécise. Mais on peut conclure de la manière dont Sextus a exposé et attaqué la doctrine d'Évhémère qu'il ne l'a pas bien comprise ou, du moins, qu'il ne l'a pas connue tout entière. Le système d'interprétation appliqué dans l'histoire des dieux de Panchaïe ne s'attaquait, selon nous, qu'aux religions anthropomorphiques, tout en laissant subsister la croyance à d'autres divinités, par exemple à celles du sabéisme.

vhémère : nous voyons, dans les fragments qui nous en restent, Zeus fonder un culte à son aïeul Ouranos et se faire adorer lui-même par toute la terre, grâce à une politique habile. Mais cette doctrine était-elle réellement aussi grossière que le fait croire le passage de Sextus, et Évhémère n'a-t-il pas insisté quelquefois sur les bienfaits par lesquels certaines de ces divinités avaient mérité les hommages qu'on leur rendait? On pourrait le croire d'après quelques indications de Diodore. En parlant des dieux de Panchaïe, il dit qu'on célébrait leurs exploits et *les bienfaits dont ils avaient comblé les hommes;* et dans l'analyse qu'il donne de l'Inscription sacrée, il appelle Ouranos « *un homme juste et bienfaisant*[1] ». Nous n'oserions cependant pas affirmer que ces détails se trouvaient réellement dans le livre d'Évhémère : ils peuvent avoir été ajoutés par Diodore lui-même qui s'efforçait, en toute occasion, à montrer les dieux comme des bienfaiteurs de l'humanité[2].

Quoi qu'il en soit, la doctrine d'Évhémère sapait par ses fondements le polythéisme tout entier, puisqu'elle niait le caractère surnaturel et, par conséquent, l'existence même des divinités païennes. Peut-on dire cependant qu'elle fut

1. DIOD. V, 46 : μετ' ᾠδῆς τὰς πράξεις αὐτῶν καὶ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας διαπορευόμενοι ; liv. VI, fr. 1 : μετὰ ταῦτά φησι (Εὐήμερος) πρῶτον Οὐρανὸν βασιλέα γεγονέναι, ἐπιεικῆ τινα ἄνδρα καὶ εὐεργέτην.

2. L'introduction de la *Bibliothèque historique* explique cette tendance de Diodore à faire ressortir de préférence les bienfaits rendus aux hommes par ceux qu'on honorait comme des dieux.

subversive de toute religion et qu'elle niait absolument l'existence de tout principe divin? On serait tenté de le croire; car des écrivains appartenant à toutes les opinions, défenseurs du polythéisme, sceptiques et chrétiens, ont considéré Évhémère comme un athée. Élien, Sextus Empiricus et l'auteur du traité sur « *les opinions des philosophes* » le mettent à côté des Diagoras de Mélos et des Théodore de Cyrène[1]; tandis que saint Théophile d'Antioche, renchérissant, s'il se peut, sur les accusations de ses devanciers, l'appelle *ἀθεώτατος* et lui prête la théorie que tout est gouverné par le hasard[2]. Mais rien de ce qui nous reste de l'ouvrage d'Évhémère ne nous permet de souscrire à ces accusations; au contraire, certain passage semble prouver qu'il y admettait clairement l'existence d'êtres divins. En racontant la vie de Ouranos, il dit que celui-ci sacrifia le premier *aux dieux du ciel* : « *ὃν καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς*[3]. » Ces dieux célestes n'étaient pas des hommes divinisés, puisque Ouranos fut le plus ancien des

1. PS. PLUT., *de placitt. phil.*, I, 7 : Ἔνιοι τῶν φιλοσόφων καθάπερ Διαγόρας ὁ Μήλιος, καὶ Θεόδωρος ὁ Κυρηναῖος, καὶ Εὐήμερος ὁ Τεγεάτης καθόλου φασὶ μὴ εἶναι θεούς, et il dit du livre d'Évhémère : ταῦτ' ἔστι τὰ περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεούς. AEL., *V. H.*, II, 31 : (Ὅτι μηδεὶς τῶν βαρβάρων ἄθεος) Οὐδεὶς γοῦν ἔννοιαν ἔλαβε τοιαύτην, οἵαν Εὐήμερος ὁ Μεσσήνιος, ἢ Διογένης ὁ Φρύξ, ἢ Ἵππων, ἢ Διάγορας κ. τ. λ. SEXT. EMP., l. c.

2. THEOPH., *ad Autol.*, III, 7 : Τὰ γὰρ περὶ Εὐημέρου τοῦ ἀθεωτάτου περισσὸν ἡμῖν καὶ λέγειν· πολλὰ γὰρ περὶ θεῶν τολμήσας φθέγξασθαι, ἔσχατον καὶ τὸ ἐξόλου μὴ εἶναι θεούς, ἀλλὰ τὰ πάντα αὐτοματισμῷ διοικεῖσθαι βούλεται. — 3. DIOD., VI, 1.

dieux terrestres, et la distinction est parfaitement indiquée par l'épithète de οὐρανίους. Que ces dieux célestes aient été, dans l'esprit d'Évhémère, le soleil et les astres, comme le fait supposer Diodore[1], ou tout autre principe, il est certain qu'il admettait ou feignait d'admettre l'existence de la divinité, et, dès lors, il ne mérite nullement le reproche d'athéisme[2]. Toutefois, on s'explique facilement la dénomination de ἄθεος qui lui fut donnée par les anciens. Un homme qui niait l'existence de tous les dieux nationaux pouvait aisément passer pour un de ceux qui rejetaient systématiquement tout principe divin : car bien peu d'esprits étaient assez libres de préjugés pour comprendre qu'à côté des croyances reçues il y eût encore place pour d'autres opinions religieuses. Nous ne saurions donc mettre Évhémère sur la même ligne que Théodore ou Diagoras qui paraissent avoir été des athées dans le sens exact du mot[3]. Évhémère fut un incrédule,

1. DIOD., VI, 1, ad init.

2. Ajoutons encore une remarque fort judicieuse de Sévin (p. 113) : « Cicéron... veut nous insinuer que le système d'Évhémère conduit naturellement à l'extinction de toute religion. Cet orateur n'aurait-il pas franchi le pas, si celui dont il parle se fût nettement expliqué sur un point de cette importance? »

Nous sommes entièrement de l'avis de Steinhart qui dit, à propos de la doctrine d'Évhémère (art. *Euhemeros* dans l'*Encyclopédie* de Ersch et Gruber) : Évhémère admettait aussi les forces de la nature comme divinités chez les hommes ; mais il représentait cet ancien culte comme refoulé ou, du moins, absorbé par celui de la famille d'Ouranos. Cf. SCHOEMANN, Introduction au *de natura deorum* de Cicéron, p. 8.

3. DIOG. LAËRT., II, 97 : Ἡ δ' ὁ Θεόδωρος παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ

peut-être même un sceptique, mais son ouvrage, dans tous les cas, n'expose pas la doctrine désolante de l'athéisme. Rien ne prouve qu'il fût plus athée que tous ces philosophes qui, à commencer par Xénophane de Colophon, n'admirent pas dans leurs systèmes les dieux du paganisme [1]. Seulement, tandis que ces philosophes, par leur silence ou par des concessions, semblaient les respecter et échappaient ainsi à tous les soupçons, Évhémère exposait au grand jour son mépris pour les croyances religieuses et son livre, qui ravalait les dieux à la condition humaine et les présentait sous une face odieuse et parfois ridicule, était une insulte sanglante à la religion nationale.

Évhémère ne fut pas cependant le créateur de cette doctrine. Sans vouloir, avec la plupart des critiques, considérer comme ses devanciers le logographe Hécatée de Milet et l'historien Éphore [2], nous devons cependant reconnaître que, selon toute probabilité, il s'est trouvé avant Évhémère des écrivains qui ont traité certaines divinités comme des hommes déifiés après leur mort. Il semblerait même, d'après un passage d'Arnobe, que les fameux athées Théodore, Hippon et

θεῶν δόξας. Cf. CIC., *N. D.*, I, 23, 63. SEXT. EMPIR., *adv. Math.*, IX, 53, p. 402 (Bekker).

1. V. BENJAMIN CONSTANT, *Du polythéisme romain*, I, p. 176 et suiv. VICTOR COUSIN, *Fragm. de philos. ancienne* dans ses *Œuvres* (Bruxelles), II, p. 288 et suiv. Cf. SCHOEMANN, dans l'Introduction de son édition du *de natura deorum* de Cicéron, 3e éd., p. 5 et suiv.

2. Cf. ARRIAN., *Exp. Al.*, II, 16, 5 (Didot); PAUS., III, 25, 3; STRAB., IX, p. 422, et *Éphore*, fr. 70, dans les *Hist. gr. fr.* de MUELLER.

Diagoras eussent déjà exposé cette doctrine. Le philosophe chrétien s'exprime, en effet, de la manière suivante : « Possumus quidem hoc in loco omnes istos nobis quos inducitis atque appellatis deos, homines fuisse monstrare, vel Agrigentino Euhemero replicato, . . . vel Nicagora Cyprio, vel Pellaeo Leone, vel Cyrenensi Theodoro, vel Hippone ac Diagora Meliis vel auctoribus aliis mille[1]. » Mais rien de ce qui nous reste de l'antiquité ne nous permet de conclure que ces philosophes ont expliqué l'origine des dieux populaires à la façon d'Évhémère. Il est vrai que Théodore avait composé un livre sur les dieux[2], mais Diogène de Laërte, qui rapporte ce détail, ajoute qu'Épicure y avait puisé la plupart de ses arguments : ce qui ferait croire qu'il y exposait un tout autre système. Il y a cependant quelque apparence pour Diagoras. Tatien cite de lui un ouvrage intitulé Φρύγιοι λόγοι, qu'il met sur le même rang que le livre de Léon[3]. Or, il est hors de doute que Diagoras attaqua la religion populaire[4] et il semble, comme le pense Lobeck, que dans ces Φρύγιοι

1. ARNOB., *adv. Gent.*, IV, 29.

2. DIOG. LAËRT., II, 8, 10 (Didot). Cf. SEXT. EMPIR., *adv. math.*, IX, 55, p. 404.

3. TATIAN., *Orat. c. Graec.*, p. 96 (p. 164, A) : Τοῖς Φρυγίοις αὐτοῦ λόγοις ἐντυγχάνοντες ἡμᾶς μεμισήκατε, Λέοντος κεκτημένοι τὰ ὑπομνήματα τοὺς ὑφ' ἡμῶν ἐλέγχους δυσχεραίνετε.

4. ATHENAG., *Legat.*, IV, 282 : Διαγόρᾳ εἰκότως ἀθεότητα ἐπεκάλουν Ἀθηναῖοι οὐ μόνον τὸν Ὀρφέως εἰς μέσον τιθέντι λόγον ἀλλὰ καὶ τὰ Καβείρων δημευόντι μυστήρια. Lysias (*cont. Andocid. de impietate*, § 17) dit expressément que Diagoras attaquait les cultes et les fêtes d'Athènes.

λόγοι il ait prétendu que les dieux des mystères n'avaient été que de simples mortels[1]. Nous n'attacherons toutefois pas une grande importance à cette hypothèse, pas plus qu'aux paroles d'Arnobe qui cite ces auteurs assez négligemment, puisqu'il termine par cette expression fort vague : « *et auctoribus aliis mille*[2]. » On peut croire, du reste, qu'il ne les cite qu'en qualité d'athées qui, en niant l'existence des dieux du paganisme, semblent par là même favoriser ses théories évhéméristes.

Quant à Léon de Pella, également nommé par Arnobe, on sait que dans un livre intitulé *περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν*[3], il avait représenté les dieux égyptiens comme des rois et des princes qui avaient reçu après leur mort les honneurs divins. Malheureusement nous n'avons pas de données certaines sur son époque. Il semble cependant avoir écrit sous le règne d'Alexandre le Grand, et Lobeck, d'après une conjecture ingénieuse, croit même que l'ouvrage fut dédié à Olympias,

1. Cf. *Aglaoph.*, pp. 370 et 371.

2. Il semble même qu'il ait pris tout simplement cette liste au Προτρέπτικος λόγος de saint Clément d'Alexandrie qui paraît lui avoir beaucoup servi dans la composition de son ouvrage (V. TEUFFEL, *Geschichte der röm̈isch. Literatur*, 2e éd., p. 392, 2). En effet, saint Clément, en parlant de ceux qu'on appelle des athées, les cite dans l'ordre suivant (p. 15, A) : Εὐήμερον τὸν 'Ακραγαντῖνον, καὶ Νικάνορα τὸν Κύπριον, καὶ Διάγοραν, καὶ Ἵππωνα τὸν Μήλιον, τόν τε Κυρηναῖον ἐπὶ τούτοις ἐκεῖνον (ὁ Θεόδωρος ὄνομα αὐτῷ) καὶ τινὰς ἄλλους συχνούς. Remarquons encore que l'erreur à propos d'Agrigente se retrouve aussi dans Arnobe.

3. V. MUELLER, *Hist. gr. fr.*, t. II, p. 331.

la mère du conquérant macédonien [1]. Léon de Pella aurait donc précédé Évhémère dans l'explication de l'origine des dieux par l'apothéose; mais il importe de remarquer qu'il n'a soutenu que pour les divinités de l'Égypte une doctrine à laquelle les traditions de ce pays semblaient particulièrement favorables [2].

Quoi qu'il en soit, il ne serait nullement étonnant qu'il y eût eu avant l'Inscription sacrée des rhéteurs ou même des philosophes qui ont étendu ce système d'interprétation à certaines divinités helléniques : de telles idées devaient naturellement se produire à une époque où l'on voyait faire des dieux avec tant de facilité [3]. Nous ne voulons donc pas revendiquer pour Évhémère le triste mérite d'avoir le premier émis ces théories. Seulement, il les poussa jusqu'à leurs dernières limites, les appliquant avec une rare audace à toutes les divinités, même les plus sacrées, du monde hellénique. Zeus lui-même, l'expression la plus élevée de la nature divine, et qui semblait par là au-dessus de toutes les attaques de l'impiété, dut plier sous ce nouveau système et ne fut plus qu'un conquérant heureux et intrigant. Mais, ce qui fit surtout d'Évhémère le père de cette doctrine, c'est qu'il la vulgarisa dans un ouvrage étendu où se fondaient dans des récits intéressants de prétendus documents qui semblaient en prouver la vérité. Son livre, nous le verrons plus loin, fut un

1. LOBECK, *Aglaophamus*, pp. 999, sqq.
2. Voir *Revue de l'instruction publique*, t. XVI, p. 325.
3. Voir le chapitre V.

livre populaire, et si l'évhémérisme a eu quelque influence sur les croyances et l'interprétation des mythes, il le doit en grande partie, sinon entièrement, à l'Inscription sacrée. D'ailleurs, les anciens, mieux renseignés que nous, ont toujours considéré Évhémère comme le chef de cette doctrine et l'ont rendu responsable de tous les torts qu'elle a pu causer à la religion nationale[1]. C'est donc avec raison que les modernes ont donné son nom à ce système et nous ne craignons pas de nous tromper en lui attribuant la plus grande part de l'influence que l'évhémérisme a pu exercer dans la suite.

1. Sextus Empir. *(ad. Math.*, IX, 17 et 51, pp. 394 et 402, Bekker) cite Évhémère comme le représentant de la doctrine sur l'origine humaine des dieux ; c'est aussi le livre d'Évhémère que traduisit Ennius pour faire connaître cette doctrine à ses concitoyens. Cf. Cic., *N. D.*, I, 42, 119 et Plut., *de Is. et Osir.*, c. 23.

CHAPITRE V.

INFLUENCE DE L'ÉVHÉMÉRISME.

On pourrait affirmer que le livre d'Évhémère a joui dans l'antiquité d'un certain succès et que ce succès n'a pas été de courte durée, quand même on n'aurait pour preuves que les attaques dont ce livre a été l'objet. Ainsi, tandis que Callimaque, le contemporain d'Évhémère, attaquait celui-ci avec passion en l'appelant : « *ce vieux charlatan qui gratte ses livres infâmes*[1] », Plutarque, quatre siècles après, parlait encore

1. PSEUDO-PLUT., *de Placitt. phil.*, I, 7 : Τὸν δ' Εὐήμερον καὶ Καλλίμαχος ὁ Κυρηναῖος αἰνίττεται ἐν τοῖς ἰάμβοις (ses choliambes) γράφων·

Εἰς τὸ πρὸ τείχευς ἱερὸν ἀλέες δεῦτε
Οὗ τὸν πάλαι Παγχαῖον ὁ πλάσας Ζᾶνα
Γερὼν ἀλαζὼν ἄδικα βίβλια ψήχει.

(Selon la correction de Bentley, p. 458, t. I du *Callim.* d'Ernesti [1761]).

des ravages que faisait l'Inscription sacrée « *en répandant l'athéisme sur le monde entier*[1]. » Il faut évidemment faire la part de l'exagération dans l'assertion du philosophe de Chéronée, et ne pas prendre à la lettre ce « πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης », mais cette exagération même indique que Plutarque n'avait pas affaire à un ouvrage discrédité et sans lecteurs. Du reste, des géographes et des historiens, comme Ératosthènes, Polybe et Strabon[2], n'auraient pas si souvent cité Évhémère comme le type du menteur à côté du fameux Antiphanes de Berga, si la vogue de son livre n'avait fini par donner à son île de Panchaïe une certaine célébrité. Une autre preuve du succès de l'Inscription sacrée, ce sont les imitations qui en furent faites dans la suite et dont Diodore nous a conservé quelques analyses. Or, comme nous le verrons, les auteurs de ces livres cherchaient avant tout la vogue, et s'ils ont pris pour modèle l'ouvrage d'Évhémère, c'est que cet ouvrage jouissait d'une certaine popularité qui leur faisait espérer le même succès pour leurs imitations. Ajoutons enfin que le poète Ennius, lorsqu'il voulut faire connaître aux Romains les opinions des Grecs sur la nature des dieux, a mis Évhémère à côté d'Épicharme et a fait à son livre les honneurs d'une traduction.

1. PLUT., *de Isid. et Osir.*, c. 23 : λαμπρὰν δὲ τοῖς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου φεναχισμοῖς παρρησίαν διδόντας, ὃς αὐτὸς ἀντίγραφα συνθεὶς ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου μυθολογίας, πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης... κ. τ. λ.

2. Voir pages 50 et 51.

Au reste, l'époque à laquelle parut l'Inscription sacrée semblait en tout favorable au succès de cette œuvre. Depuis le règne d'Alexandre, les saines traditions et les idées généreuses qui avaient fait la force et la grandeur des Grecs, avaient pour toujours disparu. L'égoïsme, la frivolité, le scepticisme avaient entièrement pénétré la politique, la littérature et la vie morale; avec le patriotisme avait péri l'attachement au culte national et aux croyances des ancêtres, et la mythologie n'était plus pour le public éclairé qu'une matière indifférente que chacun pouvait interpréter et changer à sa guise : car ces hommes sans foi et sans espérances ne voyaient plus dans le maintien de la religion que l'effet de la superstition chez la foule et du calcul chez les prêtres et les gouvernants[1]. Ajoutons à cela l'amour de la nouveauté et de l'extraordinaire qui favorisa l'essor de cette littérature romanesque consistant en voyages et en récits merveilleux[2], et nous concevrons facilement que l'Inscription sacrée, qui satisfaisait cette curiosité frivole et encourageait, pour ainsi dire, l'irréligion, fut très bien accueillie dans le public.

D'ailleurs, l'évhémérisme devait paraître aux incrédules la meilleure solution de la question délicate et complexe sur l'origine des dieux. Ceux-ci, en effet, avaient fini par se rapprocher tellement de la nature humaine, que les croyances et le culte même semblaient confirmer en bien des points la doctrine d'Évhémère. Nous allons exposer brièvement cette

1. Cf. GERLACH, *Hist. Studiën*, I, p. 153.

2. Cf. CHASSANG, *Hist. du roman*. Deuxième partie, ch. II.

curieuse altération du polythéisme, parce qu'Évhémère y trouva sa force et ses principaux arguments.

Il est un fait général à noter, c'est que l'idée abstraite et philosophique de la divinité ne suffit pas à la multitude : elle a besoin, pour la comprendre et s'y attacher, de formes et de symboles qui rendent en quelque sorte plus concrets et plus matériels les êtres auxquels elle adresse ses prières et ses hommages. Ce fut aussi le cas pour le peuple grec. Seulement, au lieu de se jeter, comme les Orientaux et les Égyptiens, dans toutes les monstruosités de la symbolique, ce peuple artiste choisit de bonne heure pour ses dieux la forme humaine[1].

Nous trouvons déjà les divinités populaires avec ce caractère essentiellement humain dans les productions les plus anciennes du génie hellénique[2]. Les dieux de l'Iliade et de l'Odyssée ne diffèrent plus de leurs adorateurs que par le degré de leur puissance, possédant du reste leurs instincts et leurs passions bonnes ou mauvaises. Cet anthropomorphisme servit de type à toute la poésie hellénique qui, grâce à son

1. C'est ce qui lui a valu la boutade du philosophe Xénophanes qui reprochait aux Grecs d'avoir fait les dieux à leur image, « de même que les bœufs et les lions, s'ils savaient peindre, peindraient leurs dieux comme des bœufs et des lions ». Cf. CLEM. ALEX., *Strom.*, V, p. 601, c; cité par MAX MUELLER dans ses *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. II, p. 116 de la trad. franç.

2. Hérodote (II, 53) dit d'Homère et d'Hésiode : οὗτοι δέ εἰσι οἱ... εἴδεα αὐτῶν (θεῶν) σημήναντες. Voir, sur les dieux homériques, ALF. MAURY, *Histoire des religions de la Grèce antique*, I, p. 250 et suiv.

influence puissante et continue sur la foule, l'habitua de bonne heure à retrouver dans les objets de son culte ses propres sentiments et ses propres faiblesses.

La tragédie elle-même qui, dans les œuvres d'un Eschyle ou d'un Sophocle, cherchait plutôt à épurer et à ennoblir les idées religieuses contemporaines, contribua cependant dans une certaine mesure, à rapprocher les dieux populaires de la nature humaine. Sans vouloir donner, à ce point de vue, une importance exagérée à l'emploi que faisaient des poètes comme Euripide de certains personnages divins chargés de débiter le prologue ou de dénouer le nœud trop compliqué de la pièce, nous ne saurions cependant méconnaître que des rôles tels que ceux de Dionysos dans les *Bacchantes,* d'Apollon et de Hermès dans *Ion* devaient singulièrement développer dans l'esprit du spectateur ces idées d'affinité entre les dieux et les hommes que l'épopée avait déjà répandues en partie dans le public. Lorsque Eschyle mettait dans la bouche de Prométhée des paroles de mépris pour cette royauté éphémère de Zeus dont les prédécesseurs avaient été renversés du trône et qui lui-même se voyait entouré d'ennemis prêts à se révolter[1], le grand poète cachait sans doute sous ces mythes quelque pensée profonde, mais la foule, en entendant ces paroles du Titan, devait se figurer, pour ainsi dire à son insu, que ce Zeus ne différait guère de quelque puissant monarque de l'Orient.

1. Voir le *Prometheus*, v. 197, sqq., 907, sqq., 957, sqq. Cf. NAEGELSBACH, *Nachhomerische Theologie*, p. 1 et suiv.

La même remarque peut se faire pour la comédie. En faisant jouer à certaines divinités les rôles les plus ridicules, elle ne se permettait, il est vrai, qu'un de ces jeux innocents qu'expliquent suffisamment la licence des fêtes dionysiaques et la familiarité avec laquelle le Grec traitait les personnages de la mythologie ; mais ces sortes de caricatures des divinités populaires n'en laissaient pas moins dans l'esprit du public une impression fâcheuse et l'habituaient insensiblement à prêter à ses dieux des faiblesses indignes même de l'humanité.

De la poésie, l'anthropomorphisme passa dans les arts. La sculpture s'inspira à son tour des immortelles épopées d'Homère, et, au lieu des emblèmes simples et grossiers qui, dans les premiers temps, avaient représenté la divinité, elle plaça dans les temples des statues qui, s'idéalisant de plus en plus, parvinrent à exprimer sous les formes les plus pures de la beauté humaine une nature et une puissance toutes divines[1]. Des types se fixèrent pour chaque divinité qui finit ainsi par avoir jusqu'à sa forme et ses traits particuliers.

D'un autre côté, il existait, depuis les temps les plus reculés, des croyances qui favorisaient singulièrement ces tendances à l'anthropomorphisme. On parlait d'une époque où les dieux avaient vécu sur la terre en bonne intelligence avec les hommes, mangeant à leur table et honorant de leur pré-

1. Cf. NAEGELSBACH, ouv. cité, pp. 4 et 5 ; et WELCKER, *Griech. Götterlehre*, II, p. 110 et suiv.

sence certaines de leurs fêtes [1]. Quelques-uns avaient même été forcés de servir sur la terre et de passer un certain temps dans la domesticité la plus complète, subissant parfois de mauvais traitements, comme Apollon et Poséidon à la cour du roi Laomédon [2]. Souvent les dieux s'étaient unis à des mortelles et quelques hommes privilégiés avaient été également aimés par des déesses : de ces unions étaient même nés un grand nombre de héros, les ancêtres des principales familles de la Grèce. Or, ces naissances ne se plaçaient pas toutes dans les temps préhistoriques : même à une époque relativement moderne, au milieu d'un peuple déjà bien éclairé, on donnait encore des dieux pour pères à des hommes célèbres, tels que Démarate, Platon et d'autres [3].

Le culte lui-même qui aurait dû mettre obstacle à cette altération des idées religieuses, donnait parfois un nouvel aliment aux progrès de l'anthropomorphisme. Dans certaines cérémonies qui, sorties du naturalisme primitif, rappelaient la disparition ou le retour de quelque force bienfaisante de la nature, on déplorait les souffrances et la mort, ou l'on

1. HÉSIODE, fr. 129 (Didot) :

ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυναὶ δὲ θοῶκοι
ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνήτοις τ' ἀνθρώποις.

Cf. CATULL., *Epith. Peleï et Thet.*, v. 385, sqq.

2. Cf. HOM., *Iliad.*, XXI, 441, sqq.; LACT., *Div. Instit.*, I, 10; APOLL., *Bibl.*, I, 9, 15 et *Iliade*, II, 766. Voir aussi *Il.*, v. 383, sqq., et EURIPIDE, *Alcest.*, init.

3. HERODT., VI, 69; PLUT., *Quaest. Conviv.*, VIII, 1; PAUS., IV, 14, 5; VI, 6, 2; VI, 11, 2.

célébrait la naissance et les triomphes de la divinité qui personnifiait cette force [1], ce qui habituait la multitude à croire qu'en réalité les dieux avaient souffert et étaient morts comme le reste des hommes. Dans bien des endroits de la Grèce, on montrait les tombeaux où étaient enterrés ces dieux; celui de Zeus par exemple, se trouvait en Crète, celui de Cronos en Sicile, celui de Dionysos à Delphes et celui d'Aphrodité en Chypre [2]. On parlait de même de leur naissance dont on allait jusqu'à fixer les dates qu'on célébrait dans des anniversaires [3]. Souvent plusieurs pays à la fois se disputaient la gloire de leur avoir donné le jour. C'est ainsi que la poésie, l'art et le culte rapprochaient de plus en plus les dieux des hommes.

Le faible intervalle qui les séparait encore fut comblé par le culte des héros et par l'apothéose. Les êtres que les Grecs honorèrent d'abord sous le nom de héros (ἥρωες [4]) n'avaient

1. Comme dans le culte de Dionysos, de Perséphoné, d'Adonis, etc.

2. Tombeau de Zeus : CALLIM., *in Jov.*, v. 8; CIC., *N. D.*, III, 21, 53; de Cronos : PHILOCHORE, fr. 184, dans les *Hist. gr. fr.*, I, p. 414; de Dionysos : ID., fr. 22. Cf. OTF. MUELLER, *Proleg.*, p. 393; d'Aphrodité : PRELLER, *Griech. Myth.*, I³, p. 287. On montrait encore le tombeau d'Esculape à Cynosure (CIC., *N. D.*, III, 22, 57), et celui d'Ariadne à Amathunte (PRELLER, I³, p. 561).

3. Apollon est né le 21 mai, jour de naissance de Platon (HESIOD., *Oper.*, 770 et 771; DIOG. LAËRT., *Plat.*, 2). Pour la naissance d'Athéné, voir ISTER, fr. 26 dans *Hist. gr. fr.* I, p. 422, et PRELLER, I³, p. 153. Cf. LOBECK, *Aglaoph.*, pp. 434, sqq. Les Samiens prétendaient que Héra était née chez eux. (PAUS., VII, 4, 4.)

4. Dans les poèmes homériques, le mot ἥρως est employé comme un

été, pas plus que les dieux, des personnages historiques. Nés de l'imagination populaire, qui aimait à personnifier en eux les origines mystérieuses de la civilisation sous ses formes les plus diverses, ces êtres mythiques étaient honorés comme des ancêtres à moitié divins formant pour ainsi dire une race à part entre les dieux et l'humanité contemporaine[1]. On se les représentait tantôt comme de puissants guerriers qui, semblables aux preux du moyen âge, avaient par leur force et leur bravoure, purgé la terre des monstres et des scélérats qui l'infestaient[2]; tantôt, comme de sages législateurs, des poètes ou des devins inspirés qui avaient fondé les institutions dont la naissance se perdait dans la nuit des temps. Ces personnages héroïques se multiplièrent de bonne heure sur tous les points de la Grèce, et l'imagination populaire fit naître autour de leurs noms une foule de légendes qui leur donnèrent de plus en plus une apparence de réalité histo-

simple titre honorifique donné non seulement aux rois et aux princes, mais parfois aussi à des hommes d'une condition plus modeste. V. WELCKER, *Griech. Götterlehre*, t. III, p. 240, et ALF. MAURY, t. I, pp. 553 et 554. Dans le sujet qui nous occupe, nous ne tiendrons compte que de l'emploi du mot dans son sens strictement religieux.

1. Le poème hésiodique des *Travaux et des Jours* (v. 156, sqq.) place les héros entre l'âge d'airain et l'époque contemporaine :

Ζεὺς Κρονίδης ποίησε....
ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται
ἡμίθεοι προτέρῃ γενεῇ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.

D'autres poètes les ont également appelés des *demi-dieux*. Cf. WELCKER, III, p. 241, et ALF. MAURY, I, p. 554.

2. Tels que Héraclès, Persée, Thésée, Apis, et beaucoup d'autres.

rique. Mais ce furent surtout les chants enthousiastes de la muse épique qui déterminèrent la place que les héros occupèrent plus tard dans le culte et les croyances helléniques.

Groupant autour de quelques grands événements, réels ou fictifs, des premiers temps de la Grèce[1] les nombreuses traditions sur les héros, l'épopée créa une sorte d'histoire légendaire où ces êtres mythiques vinrent jouer un rôle important. Dès lors, ils ne furent plus considérés que comme des hommes, mais comme des hommes qui étaient en tout bien supérieurs au vulgaire. Fils ou descendants des dieux, ils s'en rapprochaient également par leur taille énorme et leur force extraordinaire[2]. Tout, dans leurs actions, dans leurs passions, et jusque dans leurs crimes et leurs malheurs, avait pris un caractère de grandeur qu'on ne rencontrait plus chez les contemporains. Les Grecs étaient fiers de posséder de tels aïeux, et bientôt il n'y eut plus de peuple, de cité, de famille puissante qui n'en nommât quelques-uns parmi ses ancêtres[3]. On aimait à se figurer que ces hommes presque divins ne pouvaient pas avoir péri tout entiers comme le commun des mortels, mais que, du fond de la terre

1. V. HESIOD., Ἔργα καὶ ἡμέραι, v. 161, sqq.
2. Cf. WELCKER, III, p. 244.
3. Il est intéressant de constater que dans le *shin-to* ou religion indigène des Japonais, il se rencontre un fait semblable. « Tandis que le *mikado* a pour aïeux les maîtres du ciel, les grands de sa cour font remonter leur généalogie jusqu'aux *kami* secondaires que nous pouvons comparer aux héros helléniques. » GEORGES BOUSQUET, *la Religion au Japon*, dans la *Revue des deux mondes* du 15 mars 1876.

où ils reposaient, ils continuaient à veiller sur les leurs et à les protéger dans les moments difficiles[1]. On croyait même que parfois ils sortaient de leurs tombeaux pour défendre leurs compatriotes sur les champs de bataille. On les invoquait avant le combat comme des alliés tout puissants[2] et les Locriens d'Italie réservaient une place dans leurs rangs pour Ajax, le fils d'Oïlée[3]. Du reste, on avait vu, en mainte occasion, les héros apparaître en personne au milieu de la mêlée : Thésée, Échétléos, et Marathon avaient combattu avec les Athéniens dans la plaine de Marathon, et dix ans plus tard, les héros de Delphes avaient défendu le temple d'Apollon menacé par les Perses[4].

Cette manière de comprendre les héros et la confiance qu'on avait dans leur protection multiplièrent les monuments et les cultes héroïques. Non seulement les grands guerriers et les princes d'autrefois qu'avait célébrés l'épopée[5], mais les prétendus fondateurs des anciens États, tels que Phoro-

1. Voyez par exemple, SOPHOCLE, *Électre*, v. 453.

2. Avant la bataille de Salamine, les Grecs appelèrent à leur secours Ajax et Télamon et envoyèrent un navire à Égine pour aller chercher Éaque et les Éacides. HERD., VIII, 64. Cf. PLUT., *Themist.*, 15. Les Crétois appelaient aussi leurs héros à leur secours dans les batailles. DIOD., V. 79 ad fin.

3. PAUS., III, 19, 11.

4. PLUT., *Thésée*, c. 35; PAUS., I, 32, 4; I, 15, 4; HERDT., VIII, 37, 38. Cf. PAUS., I, 4, 4.

5. Voir, pour cette classe de héros, WELCKER, III, p. 252 et suiv.

neus, Cadmos, Thésée, Pélops[1], des devins illustres, comme Amphiaraos et Mélampus, des poètes mythiques, comme Orphée, Linos, Eumolpos, Homère et Hésiode[2] reçurent les honneurs héroïques.

Ces honneurs étaient d'ailleurs entièrement différents de ceux qu'on rendait aux dieux de l'Olympe. Les sacrifices appelés ἐναγίσματα[3] se célébraient ordinairement sur les tombeaux où l'on croyait que les héros étaient enterrés et, en l'absence de ces tombeaux, sur des monuments ou cénotaphes pour lesquels on cherchait parfois à obtenir leurs ossements[4]. Tout dans les sacrifices rappelait qu'il s'agissait d'un culte funèbre : ils ne se faisaient qu'après midi ; la tête de la victime était courbée vers le sol et on laissait couler le sang dans une fosse par où il pût pénétrer dans la terre. Ces pratiques, aussi bien que les chants des poètes, faisaient donc ressortir particulièrement le côté humain des héros, et, à mesure qu'avec la foi naïve des premiers temps disparut aussi la croyance au merveilleux, le côté humain l'emporta de plus en plus dans les croyances du peuple. On finit par ne plus voir dans ces personnages mythiques que des hom-

1. V. PAUS., II, 20, 3; III, 15, 6; PLUT., *Theseus*, c. 1. Cf. c. 35; PAUS., V. 13, 1.

2. Nous rangeons parmi les héros mythiques les poètes Homère et Hésiode, parce que leur existence, comme personnages historiques, est loin d'être démontrée. Cf. WELCKER, p. 276 et suiv.

3. On trouve aussi ἐναγισμοί et ἐντόματα. Voir, pour tout ce qui concerne le culte des héros, WELCKER, III, p. 247 et suiv.

4. V. WELCKER, p. 250.

mes supérieurs qui, pour leurs mérites éclatants, avaient obtenu un culte de la postérité. Il arriva donc tout naturellement que l'on décerna aussi ce culte à des personnages qui avaient réellement existé et qui, par leurs exploits ou par leurs talents, avaient rendu à leur patrie des services signalés. Des hommes qui avaient présidé à l'établissement de colonies obtinrent ainsi les honneurs que les anciens États rendaient à leurs fondateurs légendaires. Timésius de Clazomène fut honoré de cette manière par les Abdéritains [1], et Miltiade, l'oncle du vainqueur de Marathon, par les habitants de la Chersonèse [2]. Des législateurs comme Lycurgue à Sparte [3], Zaleucos et Charondas en Italie et en Sicile [4], Dioclès à Syracuse [5] reçurent également un culte et des monuments héroïques. On les accorda aussi à des généraux illustres et à des citoyens qui avaient bien mérité de leur patrie. Harmodius et Aristogiton, les nobles meurtriers d'Hipparque [6] ainsi que les guerriers tombés sur les champs de bataille de Marathon et de Platées [7] reçurent ce culte de reconnaissance.

1. Herdt., I, 168.

2. Id., VI, 38. Hiéron reçut de même des honneurs héroïques comme fondateur de la ville d'Aetna (l'ancienne Catane qu'il avait repeuplée). Diod., XI, 49; Strab., VI, p. 268.

3. Herdt., I, 66; Strab., VIII, p. 366; Paus., III, 116, 5; Plut., *Lyc.*, 31.

4. Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 103; Iamblich., *de pyth. vita*, § 172.

5. Diod., XIII, 35.

6. Demosth., *de falsa legat.*, p. 431.

7. Paus., I, 32, 4; Plut., *Aristides*, c. 21.

Cimon, Euphron et Brasidas furent de même honorés en Chypre, à Sicyone et à Amphipolis[1] et les habitants de Syracuse et d'Agrigente mirent au rang des héros leurs tyrans Gélon et Théron pour les bienfaits de leur gouvernement[2]. Le même honneur échut au grand poète Sophocle à qui les Athéniens accordèrent après sa mort le titre de héros et des sacrifices annuels[3]. Le culte héroïque était souvent accordé pour les motifs en apparence les plus divers. Philippe de Crotone l'obtint à cause de sa beauté[4]; dans l'île de Chios, on le donna à un esclave fugitif du nom de Drimacos qui s'était laissé tuer de la main d'un ami[5].

Primitivement ces pratiques avaient encore un certain caractère religieux, et elles étaient d'ordinaire sanctionnées

1. PLUT., *Cimon*, ad fin.; XENOPH., *Hellen.*, V. 3, 12; THUC., V, 11.

2. DIOD., XI, 38; ID., XI, 53.

3. Voir ISTROS, fr. 51 dans MUELLER, *Hist. graec. fr.*, t. I, p. 425. Nous n'oserions citer parmi ceux qui reçurent des honneurs héroïques des poètes illustres, tels que Archiloque, Pindare, Eschyle; ni des philosophes, comme Démocrite, Anaxagore, Socrate, Platon auxquels la reconnaissance ou l'admiration éleva des monuments et rendit parfois de grands honneurs; car rien ne prouve que ces honneurs eussent un caractère religieux, et, si parfois un disciple enthousiaste élevait un autel ou même un temple à un maître vénéré, ce n'était là qu'un cas isolé, tout à fait d'accord, il est vrai, avec l'idée qu'on avait des héros, mais qui ne pouvait guère avoir d'influence sur les croyances et le culte populaire. Cf. WELCKER, III, pp. 279 et 280.

4. HERDT., V, 47.

5. NYMPHODORE DE SYRACUSE ap. ATHEN., VI, p. 266, c. Cf. *Hist. graec. fr.*, t. II, p. 378, fr. 12.

par l'oracle de Delphes qui en prenait parfois l'initiative[1]. On en rapporte un curieux exemple. Vers 490 avant notre ère, Cléomèdes d'Astypalée, se voyant poursuivi par le peuple qui voulait le punir d'un crime, parvint à lui échapper subitement. La pythie, interrogée sur cette disparition inattendue, ordonna d'honorer Cléomèdes comme le dernier des héros[2]. Nous avons déjà vu, par les exemples précédents, qu'il ne resta pas longtemps le dernier. Au contraire, les honneurs héroïques furent prodigués de plus en plus, et ils perdirent tellement de leur ancienne signification qu'ils finirent par ne plus être que de simples récompenses honorifiques accordées par les cités à leurs citoyens distingués. D'ordinaire ils faisaient l'objet d'un décret public, comme nous le savons, par exemple, pour les honneurs accordés par les Athéniens à Harmodius et Aristogiton ainsi qu'à Sophocle[3]. On a même retrouvé quelques-uns de ces décrets appartenant à différentes cités, entre autres à Méthymne, Amorgos et Théra[4].

Il arriva un temps où l'on ne se contenta plus d'accorder ces vains honneurs à des morts. On en vint à les conférer à des hommes encore vivants, et, comme si le culte héroïque ne suffisait plus à ces âmes blasées et indifférentes, l'adulation et la crainte allèrent jnsqu'à leur élever des autels et à les honorer en tout comme des dieux.

1. V. HERDT., VII, 117; V, 114.
2. PAUS., VI, 9, 6 ; PLUT., *Romulus*, c. 28.
3. Voir les passages indiqués plus haut.
4. Voir WELCKER, III, p. 291.

Dès l'époque de la guerre du Péloponnèse, cette époque désastreuse qui commença la ruine morale de la Grèce, nous voyons se produire des faits de ce genre. Lysandre fut le premier qui reçut de plusieurs cités grecques des honneurs divins[1] et les habitants de Thasos offrirent ces mêmes honneurs à Agésilas, mais il les refusa[2]. Ce généreux refus semble n'avoir été que rarement imité. Au contraire, sous la domination macédonienne, nous voyons les maîtres puissants de la Grèce réclamer pour eux et pour les leurs le culte et les honneurs divins. Philippe de Macédoine se fit mettre au nombre des dieux,et les Grecs vaincus à Chéronée durent lui élever dans l'Altis d'Olympie un temple avec sa statue ainsi que celles de son père et de son fils[3] ! Alexandre, à son tour, ordonna aux cités grecques de l'adorer comme un dieu, et tandis que les Athéniens, sur le conseil même de Démosthènes, s'empressaient de lui élever des autels, les Spartiates se contentèrent de répondre : « Si Alexandre veut être dieu, qu'il le soit[4]. » Mais on ne divinisa pas seulement le vain-

1. PLUT., *Lys.*, c. 18 : *πρώτῳ μὲν γάρ, ὡς ἱστορεῖ Δοῦρις, Ἑλλήνων ἐκείνῳ βωμοὺς αἱ πόλεις ἀνέστησαν ὡς θεῷ καὶ θυσίας ἔθυσαν.* On chantait aussi des péans en son honneur. Si nous en croyons PLINE, *H. N.*, VII, 48, Euthymos, vainqueur aux jeux Olympiques en 484, avait déjà été, de son vivant, honoré comme un dieu par les Locriens. Cf. PAUS., VI, 6, § 2 et suiv.

2. PLUT., *Lacon. Apophth.*, XXV.

3. DIOD., XVI, 92. Cf. 95; PAUS., V, 20, 5.

4. DINARCHOS, *in Dem.*, p. 102 (Reiske); PLUT., *Reip. ger. Pr.*, c. 8; AELIAN., *V. H.*, II, 19; V, 12.

queur de l'Asie ; on alla jusqu'à élever des autels à son mignon Héphestion[1], et Harpalos, général macédonien, fit élever un temple à Pythionice, courtisane vulgaire, sous le nom d'*Aphrodité Pythionice*[2] !

Ainsi donc, à l'époque où parut le livre d'Évhémère, tout, dans les croyances et dans le culte, favorisait sa doctrine. Cependant, nous ne saurions en conclure qu'elle a eu une influence sérieuse sur la religion populaire. Plusieurs savants prétendent qu'elle contribua dans une large mesure à la ruine du polythéisme[3] : mais ces assertions ne reposent pas sur la moindre preuve historique. Rien de ce qui nous reste de l'antiquité ne nous permet de supposer que l'évhémérisme ait modifié en quoi que ce soit la foi de la multitude. Ce fait, quelque étrange qu'il paraisse au premier abord, trouve cependant son explication dans l'état de la société antique. On ne doit pas perdre de vue que dans les temps anciens les livres n'arrivaient guère jusqu'à la foule et que l'évhémérisme ne fut jamais l'objet d'un enseignement public. Quels que fussent donc l'attrait et l'à-propos de l'Inscription sacrée, elle

1. DIOD., XVII, 115; ARRIAN., *Exp. Alex.*, VII, 14, 7 ; LUCIAN., *Calumn. non temere cred.*, c. 19.

2. ATHEN., XVI, 7, p. 595, c.

3. V. HOECK, *Kreta*, III, p. 327 ; BÖTTIGER, *Kunstm.*, I, p. 190 : Letztere (la doctrine d'Évhémère) verdient ungemeine Achtung und Aufmerksamkeit, da sie auch auf den Umsturz der hellenischen Mythologie den dauerhaftesten Einfluss gehabt hat! Cf. K. L. BLUM, *Einleitung in Roms alte Geschichte*, p. 100, cité par Krahner, p. 23, note, et BENJAMIN CONSTANT, *Du polythéisme romain*, p. 199.

ne sortit pas du cercle assez restreint du public éclairé, et, dès lors, il serait inutile et même téméraire de chercher dans les opinions du vulgaire les traces d'une action exercée par les théories d'Évhémère. Si l'irréligion et le scepticisme pénétrèrent aussi dans la foule, il faut l'attribuer plutôt à la dépravation générale qui régnait alors dans toutes les classes de la société. Là où les mœurs étaient restées intactes, comme dans les campagnes, là aussi subsista un attachement sérieux aux traditions d'autrefois[1], et, au deuxième siècle de notre ère, Pausanias rencontrait encore, parmi les populations rurales, la foi simple des premiers âges[2].

Nous avons fait remarquer que la doctrine d'Évhémère n'a pu pénétrer dans la foule ni par l'enseignement ni par la lecture de l'Inscription sacrée; elle aurait pu y arriver indirectement, en modifiant dans son sens le culte public. Mais ici encore, pas le moindre vestige d'une influence quelconque.

1. ARISTID., *Or.*, III, p. 25, cité dans GROTE, *Hist. gr.*, tr. fr., II, p. 154. On ne doit pas d'ailleurs s'exagérer le degré de décadence du polythéïsme dans les siècles postérieurs à Alexandre. On s'est trop souvent laissé séduire par les assertions de quelques incrédules qui, habitués à juger de l'état des esprits d'après le milieu dans lequel ils vivaient eux-mêmes, prétendaient que l'ancienne foi avait presque entièrement disparu. Nous voyons au contraire, par une foule de témoignages, que, même dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, la croyance aux anciens dieux n'avait guère perdu de sa force et de sa naïveté. Voir L. FRIEDLAENDER, *Les mœurs romaines, du règne d'Auguste à la fin des Antonins*, traduction de VOGEL t. IV, liv. XI.

2. PAUS., VIII, 2, 4.

Quelques critiques cependant ont cru que son enseignement avait passé dans les mystères. Le principal argument en faveur de cette assertion est un passage du premier livre des *Tusculanes*. Cicéron, s'adressant à Atticus, s'exprime en ces termes : « Quid? totum prope coelum, ne plures persequar, nonne humano genere completum est? Si vero scrutari vetera et ex iis ea quae scriptores Graeciae prodiderunt, eruere coner, ipsi illi majorum gentium dii qui habentur, hinc a nobis profecti in coelum reperientur. Quaere quorum demonstrentur sepulcra in Graecia; *reminiscere, quoniam es initiatus, quae tradantur mysteriis,* tum denique quam hoc late pateat intelliges[1]. » Que faut-il entendre par ces mots : « *quae tradantur mysteriis?* » Cicéron fait-il allusion à un enseignement qui aurait exposé sur l'origine des dieux les théories d'Évhémère? Pour les mystères d'Éleusis, dont il s'agit ici fort probablement, ainsi que pour ceux de Samothrace et même de Lemnos, nous trouvons des assertions tout à fait contraires. Chez le même auteur[2], Cotta parle de ces mystères de la manière suivante : « Quibus explicatis ad rationemque revocatis, *rerum magis natura cognoscitur* quam deorum; » ce qui fait évidemment allusion à une interprétation *physique*[3] de la mythologie. Varron expliquait de la même manière le sens des mystères d'Éleusis, disant que, d'après ceux-ci : « Pro-

1. *Tuscul. quaest.*, I, c. 13.
2. *De nat. deor.*, I, 42.
3. Nous nous servons de la dénomination adoptée par Max Mueller dans ses *Leçons sur la science du langage,* tr. fr., t. II, p. 123.

serpine représentait la fécondité des semences. Cette fécondité étant venue à manquer pendant un certain temps, cela avait donné naissance à l'opinion que la fille de Cérès avait été enlevée par Orcus[1]. » D'après Thémistios, le philosophe Prodicos avait déjà rattaché les mystères à l'agriculture : ὃς ἱερουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπων καὶ μυστήρια... τῶν γεωργίας ἐξάπτει καλῶν[2]. D'autres écrivains, tels que Plutarque, invoquaient encore l'autorité des mystères à l'appui d'opinions différentes sur l'origine des dieux[3].

Comment concilier toutes ces assertions, de la sincérité desquelles nous n'avons pas le droit de douter? La chose serait évidemment impossible si l'on admettait dans les mystères un enseignement dogmatique quelconque. Mais, comme l'a très bien prouvé Lobeck, il ressort des témoignages de l'antiquité interprétés sans parti pris, que cet enseignement n'existait pas : il n'y avait que des cérémonies et des représentations religieuses qui laissaient aux initiés toute liberté d'appréciation[4]. Certaines d'entre elles, comme celles qui avaient trait aux souffrances et à la mort de Dionysos, pou-

1. S[t] AUGUST., *C. D.*, VII, 20 : « Varro de Eleusiniis nihil interpretatur nisi quod attinet ad frumentum... Proserpinam dicit significare fecunditatem seminum, quae quum defuisset quodam tempore, exortam esse opinionem quod filiam Cereris Orcus abstulerit. Dicit deinde multa in mysteriis ejus tradi quae nisi ad frugum inventionem non pertinent. »

2. THEMIST., *Orat.*, XXX, 349 B, cité par LOBECK, *Aglaoph.*, p. 136.

3. PLUT., *de Isid.*, 23.

4. V. LOBECK, *Aglaophamus*, p. 140 et suiv. Cette manière de voir est partagée par Otf. Mueller (*Kleine deutsche Schriften*, t. II, p. 58 et 61).

vaient faire croire à l'origine humaine des dieux, tandis que d'autres semblaient plutôt les représenter comme les personnifications des phénomènes de la nature. Nous croyons donc que les paroles de Cicéron ne font allusion qu'à ces cérémonies, peut-être aussi à des hymnes ou à des récits mythiques qui semblaient favorables à l'évhémérisme, mais ne prouvent nullement que cette doctrine y fût professée ou eût modifié en rien les pratiques religieuses.

Quelques-uns, comme Böttiger et Hoeck[1], pensent que l'évhémérisme avait au moins pénétré dans les mystères de la Crète[2]. Il est vrai que l'écrivain suivi par Diodore et qui avait rapporté à la manière d'Évhémère l'histoire des dieux de ce pays, semble baser ses récits sur l'enseignement de ces mystères[3]. Mais on ne saurait attacher la moindre importance à cette médiocre élucubration d'un rhéteur qui, comme nous le verrons, a cru nécessaire, pour faire accepter son livre, de le parer du nom vénéré d'un antique théologien[4]. Nous savons par d'autres écrivains que les Crétois montraient, outre le tombeau de Zeus et l'antre où il avait été caché et élevé, les langes et les jouets qui lui avaient servi pendant son enfance[5]. Or, ces faits s'expliquent parfaitement

1. BÖTTIGER, *Kunstmyth.*, II, p. 7, sqq.; HOECK, *Kreta*, III, p. 334 et suiv. Cf. CREUZER, *Symb.*, IV, p. 545.

2. Sur les mystères de la Crète, v. LOBECK, *Aglaoph.*, p. 1120 et suiv.: p. 1180.

3. DIOD., V, 77.

4. Voir chapitre VI. — 5. V. BÖTTIGER, II, p. 9.

par le caractère particulier du dieu crétois. Ce n'était pas, en effet, le Zeus hellénique, le maître de l'Olympe, le père des dieux et des hommes ; mais une divinité de la terre et de la production, une sorte de *Dionysos Zagreus*. Fils de *Rhéa*, c'est-à-dire de la *terre*[1], qui, sous le nom de *Déméter*, était parfois aussi la mère de Dionysos[2], il personnifiait comme lui la végétation qui apparaît, jeune et brillante, au commencement du printemps pour languir et disparaître à la fin des beaux jours. Ces alternatives de vie et de mort qu'on remarque dans la nature semblent avoir particulièrement impressionné les peuples de l'Orient. Nous trouvons en Phrygie, en Phénicie et en Égypte[3] des mythes qui symbolisent ce phénomène. Partout il s'agit d'un jeune dieu qui périt à la fleur de l'âge, mais qui, la plupart du temps, ne tarde pas à ressusciter, plus puissant et plus beau qu'auparavant. Les Crétois, qui avaient tant d'affinités avec les peuples de l'Orient, avaient aussi un dieu de ce genre : c'est celui qui reçut plus tard le nom de *Zeus crétois*[4].

Son culte, comme celui de Zagreus, d'Attis, d'Adonis, d'Osiris, était un culte orgiastique où les Curètes jouaient le même rôle que les Satyres dans celui de Diony-

1. V. WELCKER, *Griech. Götterl.*, t. II, p. 216 et suiv.

2. V. PRELLER, *Griech. Myth.*, I³, p. 646.

3. Sur les cultes d'Attis, Adonis, Osiris, v. ALF. MAURY, *Hist. des religions*, t. III, pp. 92 et suiv., 195 et suiv., 284 et suiv.

4. Le culte de ce dieu n'exclut pas celui d'un Dionysos Zagreus, dont on constate aussi la présence dans l'île de Crète.

sos[1]. La ressemblance entre les deux divinités devait être d'ailleurs assez frappante, puisqu'on mettait quelquefois les Curètes parmi les compagnons de Dionysos[2] et qu'Euripide, dans ses *Crétois,* associait dans une même idée, les mystères de Zagreus et ceux du dieu de la Crète[3].

Les mystères du Zeus crétois avaient donc au fond un caractère symbolique; mais, de même que pour le culte de Dionysos, leur véritable signification fut, de bonne heure, méconnue par la foule. Ces danses enthousiastes des Curètes qui célébraient la naissance, ou plutôt la résurrection du dieu; ces cérémonies funèbres qui rappelaient sa disparition firent croire que réellement le dieu était né et avait vécu dans la Crète. Le monument sur lequel on lui sacrifiait comme à une divinité *chthonienne* fut regardé comme le tombeau

1. V. STRABON, X, p. 468.
2. V. WELCKER, t. II, p. 226.
3. EURIP., fragm. de la tragédie intitulée : Κρῆτες :

Ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βιοτὰς
τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας
μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχὼν
καὶ Κουρήτων
Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς.

Welcker (II, p. 225) fait remarquer que le vers : ὧδε θανὼν κεῖται Ζὰν, ὃν Δία κικλήσκουσιν, que Pythagore aurait inscrit sur le tombeau du Zeus crétois, avait pour variante : μέγας... βοῦς, ce qui rapprocherait de nouveau ce dieu du Dionysos *tauromorphe*. Cf. PLUT., *de Iside et Osirid.*, c. 35.

où il était enterré, de même qu'on indiquait à Delphes la place où reposaient les restes de Dionysos[1]. C'est par la même tendance à l'anthropomorphisme que se formèrent les nombreuses légendes sur l'antre où Zeus avait été caché après sa naissance, sur ceux qui l'avaient protégé et nourri, enfin sur les jouets qui avaient appartenu à l'enfant divin. Ces croyances et ces légendes qui, nous le savons positivement, étaient antérieures à l'époque d'Évhémère[2], durent être avidement exploitées en faveur de sa doctrine, mais rien ne prouve que celle-ci ait à son tour réagi sur le culte et les mystères de la Crète.

Il est un fait qui semble même prouver le contraire : c'est que l'évhémérisme fut de tout temps attaqué et flétri par les fidèles partisans des religions païennes[3]. Plutarque, par exemple, traite Évhémère d'impie et d'athée : mais comment aurait-il osé le faire, si sa doctrine avait été approuvée et enseignée dans les mystères pour lesquels il a le plus grand respect?

Les cérémonies secrètes, pas plus que le culte public, ne furent donc modifiées par l'évhémérisme qui, loin de leur être utile, leur ôtait au contraire jusqu'à leur raison d'être ;

1. Pour les sacrifices mystérieux qui se faisaient sur ce tombeau, voir Plut., *ibid.* Cf. Philochore, fr. 22, dans les *Hist. gr. fr.*, t. I.

2. Platon (*Leges*, init.) parle déjà d'un pèlerinage à l'antre de Zeus, et la tradition sur le voyage de Pythagore en Crète (Porph., *de vita Pyth.*, 17) donne au moins une haute antiquité au tombeau où l'on croyait que Zeus était enterré.

3. Voir pages 70 et 71.

d'un autre côté, nous avons vu qu'il n'avait guère pu exercer d'influence sur la foule, qui ne connaissait pas l'Inscription sacrée. Quant au public éclairé, il n'avait pas besoin de ces théories impies pour ne plus croire aux dieux populaires : depuis bien longtemps la foi avait disparu chez lui, et les rares défenseurs du paganisme qui, par conviction ou par calcul, étaient restés fidèles aux traditions des ancêtres, ne pouvaient guère se laisser convaincre par les arguments et les inventions d'Évhémère. Il n'est donc pas vrai de dire que sa doctrine « a porté à l'Olympe hellénique les coups les plus désastreux[1] », « qu'elle a exercé une action durable sur la ruine de la religion païenne[2] ». Cette œuvre, la philosophie et plus encore la dépravation des mœurs l'avaient faite depuis longtemps, et rien ne prouve que l'évhémérisme ait aidé à consommer sa ruine.

Son influence fut, pour ainsi dire, toute spéculative et s'exerça exclusivement dans le domaine de la mythologie dont elle modifia complétement la signification. Les sophistes et les rhéteurs, indifférents du reste pour les questions reli-

1. HOECK, *Kreta*, III, p. 327 : Niemand hatte vor Euhemerus *mit so gewaltigem Schlage den ganzen hellenischen Olymp erschüttert*. Der *tiefe Eindruck* welchen das System des Mannes erregte, ergiebt sich deutlich aus der Wuth, mit welcher er von den Altgläubigen des Volkscultus verketzert wurde, etc... Cf. KRAHNER, p. 23.

2. MOMMSEN, *Röm. Gesch.*, I[5], p. 878 : Trotz oder auch durch seine Plattheit und Tendenzmacherei machte das Product (l'Inscription sacrée) in Griechenland ein unverdientes Glück und half in Gemeinschaft mit den gangbaren Philosophien dort *die todte Religion begraben*.

gieuses, mais trouvant dans le système d'interprétation introduit par Évhémère un moyen facile de rajeunir quelque peu les vieilles histoires des dieux, se mirent à l'appliquer dans leurs romans mythologiques. D'un autre côté, quelques esprits sérieux, persuadés que l'évhémérisme offrait la solution la plus plausible de la question si souvent agitée sur l'origine des dieux, l'adoptèrent dans l'étude des mythes. C'est ainsi qu'il se forma, à côté de l'*interprétation éthique* et de l'*interprétation physique*[1] un nouveau système d'herméneutique qui se perpétua jusqu'à nos jours à travers la littérature grecque et la littérature latine. Il serait impossible de suivre, au milieu des traditions incertaines et défectueuses de l'antiquité, le développement de l'évhémérisme : nous essaierons cependant d'indiquer les principaux jalons, afin de montrer que son influence fut grande et continue et que, si la religion elle-même n'eut rien à souffrir de ses coups, il fit disparaître sous ses froides explications cette poésie naïve et parfois si profonde qui est l'essence même de la mythologie et fit méconnaître, jusque dans les temps modernes, une des créations les plus merveilleuses de l'esprit hellénique.

1. V. MAX MUELLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*. Tr. fr., t. II, p. 122.

CHAPITRE VI.

L'ÉVHÉMÉRISME DANS LA LITTÉRATURE.

---

§ I.

Diodore s'exprime en ces termes à propos de l'interprétation évhémérique des mythes : *περὶ δὲ τῶν ἐπιγείων θεῶν πολλοὶ καὶ ποικίλοι παραδίδονται λόγοι παρὰ τοῖς ἱστορικοῖς τε καὶ μυθογράφοις*. En effet, malgré le peu qui nous reste des écrivains qui ont parlé des dieux et de leur origine, nous rencontrons encore à toutes les époques des traces nombreuses de ce système d'interprétation. Cependant, pour ne pas attribuer à Évhémère une influence exagérée, nous ne nous occuperons que des ouvrages qui semblent avoir été réellement inspirés par son livre et des écrivains que nous connaissons comme ayant, sans réserve, adhéré à sa doctrine.

Il a dû exister un assez grand nombre de romans mythologiques dans le genre de l'Inscription sacrée, puisque, dans

le seul Diodore, nous retrouvons trois ou quatre de ces romans. D'ailleurs l'interprétation évhémérique, qui donnait aux anciennes fables une physionomie toute nouvelle et plus appropriée au goût et aux tendances de l'époque alexandrine, ne pouvait manquer de trouver des imitateurs principalement dans cette classe, si nombreuse alors, de rhéteurs et de grammairiens, qui, incapables de produire par eux-mêmes quelque ouvrage original, passaient leur vie à compiler ou à remanier les écrits des anciens[1]. L'évhémérisme leur permettait de donner aux innombrables mythes et légendes sur les dieux, les héros et l'histoire primitive des peuples, une forme quelque peu originale et bien différente des poèmes ou récits précédents. Or, le champ de la mythologie était immense, et, même après l'Inscription sacrée, il y avait encore matière à bien des romans de ce genre. D'un autre côté, depuis que les conquêtes d'Alexandre avaient fait entrer l'Orient et l'Égypte dans le mouvement de la civilisation hellénique, un grand nombre de divinités étrangères étaient venues s'ajouter aux habitants déjà bien nombreux de l'Olympe des Grecs et avaient enrichi leur mythologie d'une foule de récits ou de symboles, plus ou moins bien compris, mais offrant encore aux mythographes quelques matériaux nouveaux. Ce fut même de ce côté que semblent s'être tournés la plupart du temps les successeurs du Messénien, toujours en quête de l'inconnu et de l'extraordinaire. Cette recherche du nouveau les poussa encore plus loin, et ils fi-

1. Cf. CHASSANG, *Hist. du roman*. Deuxième partie, ch. I et III.

nirent par choisir des pays imaginaires pour servir de prétexte à leurs inventions sur les dieux. C'est ainsi que nous rencontrons dans Diodore l'histoire des divinités de la Phrygie, de l'Égypte, de la Libye et même de la fabuleuse Atlantide, comme nous trouverons plus tard celle des dieux de la Phénicie et de tout l'Orient.

Quant à la valeur de ces écrits, si nous devons en juger par les analyses de Diodore, ils devaient être généralement fort médiocres, comme il arrive d'ordinaire aux imitations. Leur valeur historique est à peu près nulle : les divinités appartenant aux nations les plus diverses se ressemblent toutes, ou plutôt ressemblent toutes à quelque divinité hellénique dont le syncrétisme religieux les avait rapprochées; les mythes sont presque tous grecs et si, par hasard, un symbole étranger a pénétré dans le roman, il est tellement transformé qu'il ne mérite plus aucune créance. Du reste, même les traditions proprement helléniques sont tellement défigurées d'après le caprice de l'écrivain, que l'on ne peut y ajouter qu'une foi bien médiocre.

Nous séparons, pour le moment, de cette appréciation l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos, dont nous nous occuperons plus loin. Examinons d'abord les romans dont Diodore nous a conservé quelques débris[1].

La Crète, la terre privilégiée de l'évhémérisme, fut encore

1. Nous croyons inutile de faire remarquer que ces récits ne sont pas l'œuvre de l'auteur de la *Bibliothèque historique*, mais des résumés d'ouvrages étrangers. Voir *Revue de l'instruction publique*, t. XVI, p. 321.

exploitée après Évhémère, et, cette fois, fut prise pour le berceau des grandes divinités helléniques. Dans un roman sur *les dieux de la Crète*[1], cette île est représentée comme la patrie des Titans dont l'aîné, Cronos, étant devenu roi, civilisa les peuples jusque-là sauvages et parcourut en bienfaiteur un grand nombre de contrées. Hypérion, frère de Cronos, fut un excellent astronome, et Prométhée, fils de Japet, inventa les instruments servant à faire du feu. Les autres divinités firent également des découvertes utiles : ainsi Déméter trouva la culture et l'usage du blé ; Poséidon s'occupa le premier de travaux maritimes et équipa des flottes dont Cronos lui donna le commandement ; Hadès établit le premier l'usage de la sépulture et les funérailles avec lesquelles on honore les morts, dont on ne prenait jadis aucun soin. Zeus, le successeur de Cronos, était nécessairement considéré comme le plus illustre représentant de cette famille. Il est tout à fait le Zeus de l'Inscription sacrée : grand conquérant et justicier, il appelle les coupables à son tribunal et fait partout respecter le droit ; puis, parcourant presque toute la terre, il extermine les scélérats et récompense les gens de bien. Ses bienfaits lui font obtenir les honneurs divins qui furent également accordés à ses parents.

Diodore ne nous indique pas l'auteur de ce roman. Il dit seulement que, pour tout le récit concernant la Crète, il a suivi « tantôt Épiménide le théologien, tantôt Dosiades et

1. L'analyse fort embrouillée et souvent interrompue de ce roman ne commence, croyons-nous, qu'au chapitre 66 du livre V.

Sosicrates et Laosthénidas [1]. » Or, rien ne prouve que ces trois derniers aient écrit sur la mythologie [2] ; ils sont, du reste, clairement opposés à Épiménide que Diodore appelle le *théologien* et auquel il croit par conséquent avoir emprunté le récit sur les dieux. Mais ce roman, qui porte tout le cachet de l'époque alexandrine, n'est certainement pas l'œuvre du sage Crétois qui vécut du temps de Solon. Seulement, on s'explique comment ce nom antique a pu figurer en tête de cette pâle composition, par l'habitude qu'avaient certains écrivains de l'époque des Ptolémées d'attribuer leurs élucubrations à quelque nom vénéré, afin de leur donner plus de valeur [3]. Le faussaire inconnu qui a composé cette histoire avait très bien choisi pour patronner son écrit le sage antique qui s'était tant distingué par la connaissance des choses divines [4].

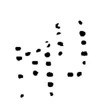
L'auteur d'un autre roman, qui, à certains endroits, semble une copie du livre d'Évhémère, invoque de même pour son récit l'autorité d'un nom encore plus ancien, celui d'un

1. Ἃ μὲν Ἐπιμενίδῃ τῷ θεολόγῳ προσχόντες, ἃ δὲ Δωσιάδῃ καὶ Σωσικράτει καὶ Λαοσθενίδᾳ. c. 80 ad fin.

2. Voir les *Hist. graec. fr.* de MUELLER, t. IV, pp. 399, 438 et 500.

3. Voir à ce sujet CHASSANG, *Hist. du roman dans l'antiquité*, p 83 et suiv. (de l'éd. in-12).

4. Maxime de Tyr l'appelait δεινὸς τὰ θεῖα. Cf. HOECK, *Kreta*, III, p. 253. Diogène de Laërte (I, 10, 5) cite comme œuvre d'Épiménide un poème de cinq mille vers intitulé : Κουρήτων καὶ Κορυβάντων γένεσις καὶ θεογονία. Ne serait-ce pas là notre roman prétenduement arrangé en prose ?



certain *Thymoetès,* petit-fils de Laomédon, qui, ayant visité la Libye occidentale et la ville de *Nyse,* y apprit les faits et gestes de Dionysos qu'il consigna dans un poème en caractères antiques[1]. C'est ce poème que l'auteur du roman prétendait avoir consulté : c'était là l'équivalent des documents et inscriptions trouvés par Évhémère. Ce roman racontait que Dionysos, fils d'Ammon, un roi de Libye, et d'une jeune fille du nom d'*Amalthée*[2], avait été élevé secrètement à Nyse, ville située dans une île merveilleuse dont il est donné une description dans le genre de celle de la Panchaïe. C'est là que le jeune Dionysos fut élevé par *Nysa,* fille d'Aristée, qui fut plus tard son précepteur. Devenu grand, Dionysos inventa plusieurs choses utiles et découvrit la culture et l'usage de la vigne. Mais il ne fut pas seulement un bienfaiteur de l'humanité : semblable au Zeus d'Évhémère, il fut aussi un conquérant qui, à son tour, parcourut en vainqueur la plus grande partie de la terre et fut, ainsi que son père Ammon, honoré comme un dieu.

Dionysos, dont le culte fut en grand honneur pendant l'époque alexandrine, principalement à la cour des Ptolémées, et dont les faits et gestes, taillés sur le modèle des exploits du conquérant macédonien, se prêtaient à des récits intéressants, dut être pris bien souvent pour le héros des romans évhémériques, de même qu'il fut fréquemment et longuement

1. Diod., III, 67, sqq.

2. Nous ne connaissons pas de légende qui donne Amalthée pour mère à Dionysos.

célébré par la poésie contemporaine[1]. Aussi trouve-t-on dans le même Diodore, outre l'histoire du Dionysos de Libye, celles du Dionysos indien et d'Osiris, le Dionysos égyptien, toutes les deux écrites à la manière d'Évhémère et présentant leurs héros comme des conquérants et des civilisateurs[2]. Nous ne nous y arrêterons pas, parce que l'histoire du dieu indien n'est probablement qu'un chapitre détaché d'un ouvrage sur l'Inde[3], et que l'histoire d'Osiris pourrait bien être tirée de l'ouvrage de Léon de Pella qui paraît avoir écrit avant Évhémère[4]. En dehors de la *Bibliothèque historique*, nous trouvons encore quelques vestiges de romans évhémériques sur le même dieu. Ainsi, le poète Dinarque[5], dont nous ne connaissons pas l'époque, avait composé, quoique en vers, un roman de ce genre, dans lequel Dionysos était représenté comme un simple mortel qui, après de brillantes expéditions dans l'Inde, fut tué dans une bataille par Persée et enterré à Delphes. Beaucoup plus tard, sous le règne d'Hadrien, un certain Céphalion[6] avait écrit dans le même sens une histoire de ce dieu.

1. Cf. PRELLER, *Griech. Myth.*, I³, pp. 579 et 580.

2. Cf. *Revue de l'instr. publ.*, t. XVI, pp. 314, 317 et 324.

3. Les *Indica* de MÉGASTHÈNES. Cf. *Revue de l'instr. publ.*, tome XVI, pp. 317 et 324.

4. Voir p. 67 et *Revue de l'instr. publ.*, tome XVIII, pp. 168 et 169.

5. Cf. MUELLER, *Hist. gr. fr.*, t. IV, p. 391, et LOBECK, *Aglaophamus*, p. 573.

6. Cf. *Hist. gr. fr.*, III, p. 628.

Mais revenons au roman du Dionysos libyen. Nous savons par Diodore qu'il avait été composé par un certain Denys qui avait également écrit l'histoire de l'expédition des Argonautes et celle des Amazones [1]. Il y a eu plusieurs écrivains de ce nom; mais il ne peut pas, dans tous les cas, s'agir ici du logographe de Milet. L'auteur de ces écrits fut, selon toute probabilité, Denys de Mitylène, surnommé *Scytobrachion,* qui vivait à Alexandrie environ un siècle et demi avant notre ère [2]. Ce fut, paraît-il, un audacieux faussaire : car il était accusé d'avoir fabriqué une Histoire de Lydie sous le nom du logographe Xanthos [3]. Il ne serait donc pas étonnant qu'il eût mis d'autres de ses élucubrations sous l'autorité du logographe Denys de Milet, ce qui expliquerait la confusion que font entre ces deux auteurs quelques écrivains anciens [4].

Les *Argonautiques* [5] et surtout l'*Histoire des Amazones de*

1. DIOD., III, 52 et 66. Cf. *Revue de l'instr. publ.*, t. XVI, p. 321 et suiv. Nous croyons que ces différents récits formant de petits romans séparés appartenaient cependant à un seul ouvrage appelé Ἀργοναυτικά. (Cf. *Revue,* tome XVIII, pp. 167 et 168.)

2. *Hist. gr. fr.*, II, p. 6, note. Otf. Müller (*Proleg.*, p. 98) prétend que ce fut Denys de Samos, mais il ne donne aucune preuve à l'appui de son assertion. Cf. *Revue de l'instr. publ.*, t. XVIII, p. 161 et suiv. et t. XVI, p. 322.

3. ATHEN., *Deipn.*, XII, 11, p. 515 D. Cf. MUELLER, *Hist. graec. fr.*, I, p. XXI.

4. Surtout le schol. d'Apollonios de Rhodes. V. MUELLER, *Hist. graec. fr.*, II, p. 7.

5. Pour les Argonautiques, v. DIOD., IV, 40, sqq., et MUELLER, l. c.

Libye[1], étaient également traitées d'après le système évhémérique. Ce qui frappe en outre dans ces deux récits, c'est l'audace avec laquelle les mythes sont altérés et interprétés pour arriver à des situations purement humaines. Ainsi, le bélier à la toison d'or est devenu un précepteur de Phrixos appelé *Crios* qui, s'apercevant des mauvaises intentions que la belle-mère de Phrixos avait contre celui-ci, lui avait conseillé de s'enfuir. La légende de la toison d'or, qui restait à expliquer, est interprétée d'une manière bien plus ridicule : notre sophiste raconte tout simplement qu'arrivé à Colchos avec son élève, Crios fut immolé et sa peau toute dorée, pendue aux parois d'un temple[2] !

L'histoire des Amazones repose tout entière sur une invention de l'auteur. En dépit des traditions reçues[3], Denys met ce peuple sur les confins de la Libye occidentale, dans une île du lac *Tritonis*. Les Amazones s'emparent d'abord de cette île et des contrées avoisinantes ; ensuite, elles font la guerre aux *Atlantes* (peuple différent de celui de Platon), chez qui sont nés la plupart des dieux. Et l'auteur, profitant de l'occasion, refait à sa façon l'histoire des dieux d'Évhémère[4]. D'après les Atlantes, les divinités du panthéon hellénique ont été des rois, des princes et des princesses de l'Atlantide.

1. DIOD., III, 51 (52).
2. Voir le scholiaste d'Apollonius de Rhodes, I, 256 ; II, 1147 ; IV, 119, et DIOD., IV, 47. Cf. MUELLER, *Hist. graec. fr.*, t. II, p. 8.
3. C'est ce qui résulte des paroles de Diodore, III, 51 (52).
4. Cf. DIOD., III, 55, 56, 59 et 60 (Bip.).

Leurs faits et gestes ressemblaient sans doute beaucoup à ceux des dieux de Panchaïe et de Crète. Ouranos, par exemple, était encore une fois représenté comme un roi conquérant et civilisateur, en même temps qu'un astronome habile à prédire les révolutions célestes.

Après avoir exposé son histoire des dieux, Denys reprend les conquêtes des Amazones. Lorsqu'elles eurent soumis le pays des Atlantes, elles portèrent leur armes contre les *Gorgones,* autre peuple de femmes également très brave, mais qui dut céder cependant à la valeur de ces héroïnes. Après cette nouvelle victoire, les Amazones continuent leur route vers l'Égypte où elles font alliance avec *Horus,* fils d'Isis, puis se battent contre les Arabes, soumettent la Syrie et la Cilicie, et se rendent par là vers les côtes occidentales de l'Asie Mineure, où elles s'établissent. Enfin, après plusieurs défaites, elles retournent en Libye.

On le voit, tous ces récits se ressemblent singulièrement et ont été pour ainsi dire jetés dans le même moule. Le personnage principal est toujours un conquérant qui, à la façon d'Alexandre, fait retentir le monde de ses exploits. Zeus, Dionysos, Osiris, les Amazones jouent tour à tour ce rôle glorieux. Il est donc impossible de méconnaître dans ces écrits l'empreinte de l'époque immédiatement postérieure à Alexandre : ils appartiennent visiblement à cette génération qui, frappée des merveilleuses conquêtes du fils de Philippe, ne pouvait plus se figurer les héros de ses légendes que semblables à lui.

Avant de quitter Diodore, nous devons encore indiquer le

récit concernant la Cybèle phrygienne qui fut sans doute le sujet d'un roman spécial[1]. Cybèle y est représentée comme la fille de Méon, roi de Phrygie et de Lydie. Exposée sur le mont *Cybelos,* elle y est nourrie par le lait des bêtes féroces. Quelques bergères ayant trouvé l'enfant, l'appelèrent *Cybèle* et l'élevèrent. En grandissant, Cybèle se distingua par sa beauté et son intelligence. Elle eut pour ami Marsyas de Phrygie, le plus sage et le plus chaste des hommes. Cybèle s'éprit d'amour pour un jeune homme nommé Attis et eut avec lui un commerce intime. Or, ses parents, qui l'avaient reconnue et reprise, s'étant aperçus qu'elle était enceinte, firent tuer Attis ainsi que les nourrices de Cybèle. Celle-ci, devenue folle de désespoir, se mit à parcourir le pays, les cheveux épars, en gémissant et battant du tambour. Apollon devint amoureux d'elle et l'accompagna dans ses courses jusque chez les Hyperboréens. A cette époque, les Phrygiens, affligés par la maladie et la disette, s'étant adressés à l'oracle, celui-ci leur ordonna d'enterrer Attis et d'honorer Cybèle comme une déesse.

Ces romans suivis par Diodore sont donc antérieurs à l'ère chrétienne. Nous en trouvons encore un, et de beaucoup le plus important, vers la première moitié du second siècle après J.-C. C'est l'*Histoire phénicienne* du grammairien *Philon de Byblos*[2]. Cet ouvrage comprenait huit ou neuf livres[3].

1. DIOD., III, cc. 57 et 58 (Bip.).

2. V. LOBECK, *Aglaophamus*, p. 1265, et MUELLER, *Hist. graec. fr.*, t. III, p. 560, sqq. — 3. V. MUELLER, *ibid.*

Philon prétendait l'avoir traduit d'un antique ouvrage phénicien composé par *Sanchouniathon*[1] qui vivait du temps de Sémiramis[2]. Ce personnage n'a probablement jamais existé[3]; du reste, l'Histoire phénicienne, qui est visiblement le produit du syncrétisme religieux des siècles postérieurs à Alexandre, ne saurait être attribuée à une époque fort reculée. Faut-il en conclure que ce livre a été non traduit mais composé par Philon lui-même ou bien admettre, avec M. Renan[4], qu'il a été réellement traduit d'un ouvrage phénicien appartenant au siècle des Séleucides[5]? Il nous semble qu'il y a plus de vraisemblance en faveur de la première opinion. Philon était né dans la Phénicie et pouvait avoir par lui-même recueilli les mythes de ce pays[6]; de plus, son livre offre tant de points de ressemblance avec celui d'Évhémère qu'il nous

1. Σαγχουνιάθων. On trouve aussi Σαγχωνιάθων, v. p. ex. SUÏDAS, ad.v.

2. V. MUELLER, l. c. Suïdas dit : ὃς γέγονε κατὰ τὰ Τρωικά.

3. Movers (*Die Phoenizier*, I, p. 99) fait venir *Sanchouniathon* de trois mots phéniciens signifiant : « *toute la loi de Chon.* »

4. *Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon*, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXIII, 2e partie.

5. Cf. MOVERS, ouv. cité, I, p. 138 et suiv.

6. M. Renan fait remarquer que dans les pays sémitiques s'était introduite aussi l'interprétation mythologique transformant les dieux en hommes. L'évhémérisme s'est également produit dans l'Inde : l'école d'*Aïtihasika* expliquait aussi les mythes par des faits historiques. V. KUHN, *Zeitschrift für vergleich. Sprach.*, ann. 1851, p. 443, cité par ALF. MAURY, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 471, not. 1.

semble difficile d'admettre que l'auteur de l'*Histoire phénicienne* n'ait pas au moins connu l'*Inscription sacrée*. Le système théogonique attribué par Philon à l'antique Sanchouniathon est également présenté comme le commentaire d'écrits sacrés et d'inscriptions trouvées sur les stèles des temples. Philon prétendait avoir retrouvé cet ouvrage qui jusque-là était resté soigneusement caché et qui démontrait, ajoutait-il, que les dieux des Phéniciens, des Égyptiens et des autres peuples n'avaient été que des hommes, les premiers bienfaiteurs de l'humanité[1]. Il n'y a pas jusqu'à la personnification des astres et des éléments du monde enseignée dans la théogonie phénicienne qu'on ne trouve indiquée au moins dans les fragments d'Évhémère; car, nous l'avons déjà dit, et nous ne saurions trop y insister, les θεοὶ οὐράνιοι auxquels le premier roi de Panchaïe offrit des sacrifices rappellent clairement la doctrine de la divinité des corps célestes, doctrine enseignée d'ailleurs par beaucoup de philosophes grecs[2]. D'un autre côté, cette sorte de fraude littéraire qui consistait à présenter des livres nouveaux comme des traductions d'ouvrages antiques était assez fréquente

1. Voir les fragm. dans MUELLER, § 7 : *οἱ παλαίτατοι τῶν βαρβάρων, ἐξαιρέτως δὲ Φοίνικες καὶ Αἰγύπτιοι, παρ' ὧν καὶ οἱ λοιποὶ παρέλαβον ἄνθρωποι, θεοὺς ἐνόμιζον μεγίστους τοὺς τὰ πρὸς τὴν βιωτικὴν χρείαν εὑρόντας, ἢ καὶ κατά τι εὐποιησάντας τὰ ἔθνη κ. τ. λ.*

2. Entre autres : Anaximandre, Alcméon de Crotone, Parménide, Xénocrate, Héraclide du Pont, Théophraste et les stoïciens. V. CIC., *N. D.*, I, 10, 25 ; 11, 27 ; 11, 28 ; 13, 34 et 35, avec notes de Schoemann.

chez les anciens pour qu'on puisse admettre une fraude pareille de la part du grammairien de Byblos.

Nous nous croyons par conséquent autorisé à ranger l'Histoire phénicienne parmi les imitations du livre d'Évhémère. Dans tous les cas, si l'on admet même que les ressemblances que nous venons de signaler entre les deux ouvrages ne proviennent pas d'une imitation directe de l'Inscription sacrée, il reste toujours un fait acquis, c'est que Philon lui-même était un disciple avoué du Messénien. Dans la préface de sa prétendue traduction, il exposait nettement les théories émises par Évhémère et blâmait ceux qui cherchaient à expliquer les mythes d'après d'autres systèmes [1].

Voilà les seuls romans évhémériques sur lesquels il nous reste quelques données certaines. Il en a sans doute existé un grand nombre d'autres dont le temps a détruit jusqu'au souvenir. Il est probable que l'écrit d'un certain *Thallos* (peut-être un affranchi de Tibère), où il était parlé d'une bataille livrée par Bélos, Cronos et les Titans contre Zeus et ses alliés, appartenait à ce genre d'ouvrages [2]. Il se peut que *Nicagoras de Chypre* [3] ait composé également un roman dans le genre de celui d'Évhémère : on pourrait au moins le supposer d'après les paroles d'Arnobe [4]. Quant à Apollodore, nous savons par Athénagoras que, dans son grand ouvrage

1. V. fragm., § 3 et § 4.
2. V. MUELLER, *Hist. graec. fr.*, III, p. 517.
3. ID. *ibid.*, II, p. 332.
4. ARNOB., IV, 29, cité à la page 66.

sur les dieux, il prétendait que ceux-ci n'avaient été que des hommes[1]. Cependant cet ouvrage, qui comprenait, outre les traditions mythiques, des détails sur les cultes, les fêtes, les attributs et les dénominations des différentes divinités, ne semble avoir rien eu de commun avec les romans dont nous nous sommes occupé jusqu'ici. Mentionnons enfin, comme un disciple d'Évhémère, l'historien Polybe qui, au rapport de Strabon, prétendait aussi que les dieux n'avaient été que les inventeurs des arts et les bienfaiteurs de l'humanité[2].

L'évhémérisme n'eut pas seulement des adhérents dans le domaine des lettres grecques : il pénétra également, et de bonne heure, chez les Romains. Chose étonnante ! l'Inscription sacrée fut un des premiers ouvrages grecs traduits en latin[3], et ce fut Ennius, un poète, celui qu'on pourrait appeler le père de la poésie latine, qui fit connaître aux Ro-

1. ATHENAGORAS *in deprecat.*, c. 25 : Καὶ ὅτι μὲν ἄνθρωποι (οἱ θεοί) δηλοῦσι μὲν καὶ τῶν Αἰγυπτίων οἱ λογιώτατοι... δηλοῖ δὲ καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ περὶ θεῶν. Cf. MUELLER, t. I, pp. XLV et 431, sqq.

2. STRAB., I, p. 24. Il ne nous semble pas que le passage de Polybe sur la religion romaine (VI, c. 56, 6, Didot) soit incompatible avec ses principes évhémériques. Nous pouvons également ranger parmi les évhéméristes Mnaséas de Patras, probablement un disciple d'Ératosthènes. (Suïdas, ad v. Ἐρατοσθένης). V. MUELLER, *Hist. gr. fr.*, III, p. 149, surtout fr. 16.

3. Le plus ancien poète connu, L. Andronicus, avait traduit l'Odyssée. Nous ne comptons pas comme des traductions les imitations de tragédies et de comédies grecques qui furent faites par Andronicus, Naevius et Plaute.

mains cette œuvre froide et sceptique du rhéteur messénien [1]. Nous croyons qu'il n'en fit pas une traduction proprement dite, mais plutôt une imitation assez libre [2], et c'est dans ce sens que nous prenons les paroles de Cicéron : « *quem noster et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius.* » Cette imitation de l'Inscription sacrée faisait sans doute partie de ses *Mélanges* ou *Saturae,* où étaient traités les sujets les plus divers [3]. On peut, dans tous les cas, admettre que le *Euhemerus* [4] était en vers, quoique aucun ancien ne le dise expressément. Nous n'avons aucune connaissance d'une œuvre en prose du poète latin et nous n'aurions par conséquent pas le droit de faire une exception pour cet écrit [5]. D'ailleurs, les

1. CIC., *N. D.*, I, 42, 119; VARRON, *De re rustica,* I, c. 48 : « Itaque id (gluma) apud Ennium solum scriptum scio in Euhemeri libris versis. Cf. ARNOB., *adv. Gent.*, IV, p. 147. LACT., *Inst. div.*, I, c. 11, *de Ira*, c. 11; SAINT AUGUST., *C. D.*, VII, 26.

2. A peu près comme il fit pour son « *Epicharmus* » et son livre intitulé *Heduphagetica* et imité d'Archestrate de Géla. (Cf. VAHLEN, *Enn. poës. rel.*, pp. XCI sq.). W. Teuffel (*Geschichte der röm. Lit.*, § 102, 6) prétend qu'Ennius étendit aussi aux dieux italiques le système d'interprétation d'Évhémère. Il fait sans doute allusion à l'histoire de la fuite de Saturne (Cronos) en Italie (v. § 33). Mais ce détail ne viendrait-il pas d'Évhémère? Le mythe grec racontait que Zeus avait précipité Cronos dans le Tartare, ce que le Messénien peut avoir interprété par la fuite de Cronos dans les pays d'Occident où l'imagination populaire plaçait souvent le séjour des morts.

3. Cf. TEUFFEL, *ibid.*, et KRAHNER, p. 40.

4. Voir page 13.

5. Cf. VAHLEN (*Ennianae poësis reliquiae*, p. XCIII), qui détruit en même

fragments qui nous en restent, quoique fortement altérés, présentent encore en maint endroit des traces du mètre trochaïque, et des savants ont même essayé, parfois avec assez de bonheur, de reconstituer le vers primitif[1]. Il est vrai qu'à part quelques tournures propres à Ennius[2], le style de ces fragments est tellement éloigné de la langue du vieux poète qu'ils ne peuvent, dans tous les cas, pas avoir été pris dans son œuvre même[3]. D'un autre côté, Lactance les rapporte comme tirés directement du poète latin[4], et, comme on n'a pas le droit de suspecter sa bonne foi, on doit nécessairement admettre qu'il n'a pas connu le véritable écrit d'Ennius, mais probablement une rédaction en prose faite postérieurement et dans laquelle il aura pris textuellement ses extraits[5].

De ce qu'Ennius traduisit le livre d'Évhémère, doit-on conclure qu'il partageait également ses idées sur l'origine

temps l'argument de KRAHNER (p. 40, note) fondé sur le passage de VARRON, *De re rustica*, I, c. 48.

1. Voir TEN BRINCK, *M. Terentii Varronis locus de urbe Roma, accedunt Q. Ennii Apologus Aesopicus et reliquiae Euhemeri versibus quadratis*. Utrecht, pp. 19, sqq.

2. Cf. VAHLEN, p. XCIV.

3. Cf. KRAHNER, p. 38.

4. Il dit, par exemple, au c. 14 du l. I des Instit. : « *Haec Ennii verba sunt* », et ajoute la citation comme si elle était prise directement à son auteur. Cf. c. 11 *passim*.

5. Voir l'annexe A.

des dieux[1]? Nous ne le croyons pas, car il a exposé en même temps la doctrine d'Épicharme, qui explique les dieux par l'allégorie. Ennius fut un de ces incrédules comme il y en eut un grand nombre, surtout après lui, chez les Romains lettrés, qui n'avaient aucune foi dans les dieux populaires[2] et interprétaient les mythes tantôt d'une manière, tantôt de l'autre, selon leur caprice ou les besoins de leur cause. En exposant à ses compatriotes les théories d'Évhémère et celles d'Épicharme, il leur faisait connaître les deux principaux systèmes d'interprétation que la philosophie grecque suivait dans l'étude des mythes.

Le premier système, c'est-à-dire l'évhémérisme, se réduisait clairement à la négation des dieux populaires et se rattachait par ce côté aux doctrines épicuriennes. Épicure et ses disciples rejetaient également les dieux du polythéisme,

1. C'est ce que feraient supposer les paroles de Cicéron : Euhemerum quem noster et interpretatus et *secutus est* praeter ceteros Ennius. Cf. BÖTTIGER, *Kunstmyth.*, I, p. 190 et GASTON BOISSIER, *La religion romaine, d'Auguste aux Antonins*, I, p. 49.

2. Voici un passage caractéristique tiré d'une de ses tragédies *(Telamo*, fr. I, VAHLEN, p. 136) :

CIC., *de Div.*, II, 50, 104 : an noster Ennius, *qui magno plausu loquitur, assentiente populo :*

Ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum,
Sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus :
Nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest.

Cf. fr. II.

leurs cultes et les diverses traditions qui les concernaient[1]. Ils admettaient bien des êtres divins, mais leurs dieux, éternellement immobiles, sans affection et sans haine[2], étaient pour l'humanité comme s'ils n'existaient pas, et ne pouvaient, par conséquent, faire l'objet d'aucun culte. On peut donc affirmer que l'épicuréisme était contraire à toute religion, et, dans ce sens, il alla peut-être encore plus loin que la doctrine d'Évhémère qui, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, n'attaquait probablement que les religions fondées sur l'anthropomorphisme.

Le système exposé par Épicharme était tout l'opposé de celui d'Évhémère. Épicharme ne voyait dans les divinités païennes que la personnification des astres et des phénomènes de la nature[3]. Ce genre d'interprétation que nous appellerons *physique*[4] était loin d'être aussi hostile aux reli-

1. DIOG. L., X, 123 : θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργῆς δέ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις· οἵους δ' αὐτοὺς οἱ πόλλοι νομίζουσιν οὐκ εἰσίν. οὐ γάρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν. ἀσεβὴς δ' οὐχ ὁ τοὺς τῶν πόλλων θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πόλλων δόξας θεοῖς προσάπτων. V. la suite.

2. DIOG. L., X, 139 : τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτ' αὐτὸ πράγματ' ἔχει οὔτ' ἄλλῳ παρέχει, ὥστ' οὔτ' ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται. Cf. CIC., *de nat. deor.*, I, 17, 45.

3. STOBÉE, *Floril.*, XCI, 29 :

> Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει
> Ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας.

Cf. MAX MUELLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. II, p. 124 ; KRAHNER, p. 41 et suiv.; MOMMSEN, *Röm. Gesch.*, 1[5], p. 878.

4. MAX MUELLER, ouv. cité, p. 122.

gions nationales que les théories d'Évhémère et celles d'Épicure; nous voyons même plus tard les défenseurs du polythéisme recourir à cette interprétation pour défendre leurs dieux contre les attaques des apologistes chrétiens[1]. Ce furent surtout les stoïciens, les ennemis déclarés de l'épicuréisme, qui développèrent cette doctrine de la personnification. Elle était d'ailleurs parfaitement d'accord avec leurs opinions sur la divinité. D'après eux, le dieu suprême était le monde, ou, pour parler plus exactement, le principe actif et vivant du monde, principe qu'ils plaçaient d'ordinaire dans l'éther ou le feu le plus subtil[2]. Zeus, le dieu suprême des Grecs, était identifié avec ce principe[3]. Mais cette essence divine qui constituait l'âme du monde se trouvait disséminée, à un degré plus ou moins grand, dans les différentes parties de l'univers auxquelles les stoïciens donnaient une sorte de personnalité distincte et qu'ils considéraient également comme des divinités, bien inférieures, il est vrai, à l'Être suprême, puisqu'elles étaient engendrées et devaient périr un jour[4]. Parmi ces dieux secondaires, ils plaçaient en première ligne les astres et les divers éléments

1. Voir § 2 du présent chapitre.

2. DIOG. L., VII, 134 : Δοκεῖ δ'αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. SEXT. EMPIR., *adv. math.*, IX, 11; PS. PLUT., *de placitt. phil.*, I, 3, ad fin.; CIC., *de nat. deor.*, I, 14, 37. Cf. RITTER, *Hist. de la phil.*, trad. par Tissot, t. III, p. 476 et suiv.

3. CIC., *de nat. deor.*, I, 15, 40.

4. CIC., *de nat. deor.*, II, 46, 118.

dont les grandes divinités du polythéisme n'étaient, d'après eux, que la personnification. Junon était l'air répandu entre le ciel et la terre; Neptune, l'éther répandu dans la mer; Cérès, la terre nourricière; Apollon était identifié avec le soleil et Diane avec la lune. Les autres divinités étaient généralement expliquées de la même manière[1]. Les stoïciens interprétaient également par des phénomènes physiques les mythes qui concernaient les dieux[2], rejetant, du reste, et l'anthropomorphisme et les fables nombreuses qui en dérivaient.

A côté de cette doctrine de la personnification, le stoïcisme admettait aussi celle de l'apothéose. Cependant ce genre d'explication, tout en ressemblant pour la forme à l'interprétation évhémérique, en était au fond entièrement différent. D'abord, les stoïciens ne l'appliquaient qu'à certaines divinités inférieures que l'opinion populaire avait mises depuis longtemps au rang des héros. Balbus, le défenseur des doctrines du Portique dans le *de natura deorum* de Cicéron, cite comme des hommes déifiés: Hercule, Castor et Pollux, Esculape, Bacchus, et il ajoute, comme pour mieux marquer la distinction entre ces derniers et les divinités de la nature, qu'il s'agit de « Bacchus fils de Sémélé, non de celui qu'on honore avec Cérès et Proserpine et dont l'origine est expliquée dans les mystères[3] ». De plus, les stoïciens considéraient

1. Cic., *de nat. deor.*, I, 15, 40; II, 24, sqq.

2. Id., *ib.*, II, 24, 63, sqq. Le stoïcien Balbus dit à ce sujet : « Physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas ».

3. Id., *ib.*, II, 24, 62. Cf. I, 15, 38 et 39.

ces dieux comme des hommes supérieurs qui, par leurs bienfaits, s'étaient élevés à un rang divin, tandis qu'Évhémère s'attachait à présenter les plus grandes divinités comme des hommes souvent méprisables qui, par la force ou la ruse, avaient eux-mêmes fondé, pour eux et leur famille, le culte que leur rendait la postérité. Mais la différence fondamentale entre les manières de voir des stoïciens et des évhéméristes, c'est que les premiers, au lieu de se faire du système de l'apothéose une arme contre le polythéisme, admettaient ou feignaient d'admettre la divinité des hommes qui, d'après la tradition, avaient mérité d'être rangés parmi les dieux.

L'exemple des stoïciens nous prouve que dans certains cas l'interprétation historique pouvait être bien différente de l'évhémérisme. Il serait, par conséquent, fort imprudent de regarder comme des disciples du Messénien tous les écrivains chez qui l'on trouve quelque trace de ce genre d'interprétation. C'est ce qu'ont fait cependant plusieurs savants distingués[1] en citant comme évhéméristes les Grecs Philochore, le contemporain d'Évhémère, Myrsile de Méthymne, puis Diodore, Strabon, Paléphate, ainsi que les Romains Varron, Cicéron, Cornélius Népos, Cassius Sévérus et beaucoup d'autres[2]. Pourtant aucun de ces écrivains, autant que

1. V. LOBECK, *Aglaophamus*, p. 987, sqq.; GROTE, *Hist. de la Grèce*, trad. française, t. II, p. 138 et suiv.

2. Pour ces auteurs, outre Lobeck et Grote, voir MUELLER, *Hist. graec. fragmenta*. Quoique Diodore rapporte beaucoup de romans évhémériques, il n'est pas pour cela un disciple d'Évhémère : le chapitre 8 du livre IV le prouve. Cf. LACT., *Div. instit.*, I, c. 13 et c. 15; HORAT., *Ep.*, II, 1, 5.

nous pouvons en juger par ce qui nous reste de leurs œuvres, ne semble avoir considéré tous les dieux et surtout les dieux supérieurs comme des hommes divinisés. Ils ne changent en faits historiques que les traditions ayant rapport aux personnages héroïques et à ceux qui sont plutôt du domaine de la poésie que de celui de la religion. Or, nous croyons qu'il y a une distinction réelle à faire entre cette classe de divinités et les grands dieux nationaux de la Grèce. Tandis que ces derniers, appartenant de préférence au culte public, restaient entourés de plus de respect et de mystère, les héros et les divinités inférieures, célébrés surtout par la légende populaire, se rapprochèrent de plus en plus de la condition humaine et finirent par être considérés comme des hommes supérieurs appartenant aux époques primitives de la Grèce. Leurs légendes étant, à ce titre, passées dans l'histoire, on chercha de bonne heure à les débarrasser des détails merveilleux et invraisemblables qui, croyait-on, n'avaient été ajoutés que plus tard par les poètes, et, tandis qu'on respectait les dieux, on arriva pour eux à des manières de voir qui présentent, sans doute, beaucoup d'analogie avec le système d'Évhémère, mais qui en sont, à notre avis, complétement indépendantes.

Ce genre d'interprétation que nous appelons, par opposition avec l'évhémérisme, l'*interprétation historique,* est de beaucoup antérieur à l'Inscription sacrée. Déjà le logographe Hécatée de Milet, si nous en croyons Arrien et Pausanias, prenait Géryon pour un simple roi d'Épire dont Héraclès aurait enlevé les troupeaux, et Cerbère, le gardien des enfers,

pour un serpent redoutable habitant le cap Ténare[1]. Hérodore, contemporain de Socrate, avait également tenté de ramener à l'histoire les légendes de Héraclès[2]. Un peu plus tard, l'historien Éphore prétendait que le serpent Python tué par Apollon, était un brigand cruel, surnommé *Dracon*; mais cette interprétation ne suffit pas pour considérer Éphore comme un devancier d'Évhémère, car il ne révoquait nullement en doute la divinité d'Apollon[3]. De même, les deux auteurs précédents, tout en montrant une grande liberté dans la manière de traiter les mythes, ne semblent pas avoir attaqué les dieux[4] et ne peuvent, dès lors, pas plus être considérés comme évhéméristes que le pieux Hérodote qui prend les deux colombes de Dodone et de Libye pour deux femmes emmenées par les Phéniciens et vendues comme esclaves dans ces deux pays[5].

1. ARRIAN., *Exp. Alex.*, II, 16, 5; PAUS., III, 25, 3. Cf. *Hist. graec. fr.*, t. I, p. 25, sqq., fr. 346 et 349.

2. *Hist. gr. fr.*, t. II, p. 27, sqq.

3. V. STRABON, IX, 12, p. 422. Cependant, si nous en croyons Théon (*Progymn.*, VI, p. 60), Éphore aurait également représenté comme un homme le Zeus crétois. Cf. MUELLER, *Hist. graec. fr.*, I, p. 255.

4. Ils paraissent, au contraire, avoir accepté avec une foi naïve les traditions nationales concernant les divinités supérieures : c'est ce qu'on peut conjecturer de certains débris de l'œuvre d'Hérodore (fr. 13, 18, 29) et d'un passage d'Hérodote (II, 143) où il est dit que Hécatée prétendait descendre d'un dieu. Cf. GROTE, *Hist. de la Grèce,* trad. française, tome II, pp. 115 et 116.

5. HERDT., II, c. 56. Cf. MAX MUELLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. franç., t. II, p. 129.

Nous n'oserions pas davantage rattacher au système du sophiste messénien les interprétations de ceux de ses contemporains et de ses successeurs qui, à notre connaissance, ont seulement fait entrer dans l'histoire les personnages mythiques qui y appartenaient déjà d'après les croyances populaires. Ces tentatives de rendre vraisemblables certaines légendes qu'on croyait corrompues par la tradition, étaient souvent sincères, et, bien loin de n'être que le fait de sophistes incrédules, nous les rencontrons même chez des hommes profondément religieux. Ainsi, nous l'avons déjà fait remarquer, Hérodote lui-même, qui pousse parfois jusqu'au scrupule la crainte des dieux, accepte l'interprétation historique de la légende relative à l'oracle de Dodone et à celui de Libye. Presque à l'autre extrémité de la longue période classique, nous voyons Plutarque, l'ennemi acharné de l'évhémérisme, insérer dans ses récits sur Thésée une interprétation bien plus hardie du mythe de Héraclès ramenant des enfers le héros athénien[1]. Dans l'esprit de Plutarque, Thésée avait bien réellement existé, ainsi que le fils d'Alcmène, et, dès lors, il ne croyait pas possible que ce dernier eût été dans les enfers pour vaincre Pluton ou Aïdoneus. Que fait-il? Il admet un roi des Molosses du nom d'*Aïdoneus* qui aurait donné à sa femme le nom de *Perséphoné* et à sa fille celui de *Cora*. Ce roi avait un chien nommé *Cerbère* contre lequel devaient se battre les prétendants à la main de sa fille. Il donna Pirithoüs à dévorer à son chien et retint Thésée prisonnier. Plus tard, Héraclès demanda et obtint la dé-

1. V. PLUT., *Thésée*, c. 31 et c. 35.

livrance de Thésée. Nous ne croyons pas que, dans ce récit, Plutarque ait voulu le moins du monde attaquer les mythes consacrés de l'enlèvement de Perséphoné par le dieu des enfers, pas plus que Philochore auquel il a probablement emprunté ce passage [1]. Cela prouve que l'on ne peut pas prendre à la légère pour évhémériste, dans le sens strict du mot, un auteur sur la foi d'une explication isolée, quelle qu'en soit, d'ailleurs, la ressemblance avec celles d'Évhémère.

L'interprétation historique est si bien indépendante de l'évhémérisme qu'elle se rencontre même chez des écrivains qui ont sur l'origine des dieux des opinions fort différentes. Nous l'avons déjà constaté pour les stoïciens qui, dans leur éclectisme théologique, admettaient le système de l'apothéose à côté de celui de la personnification des forces de la nature. Varron, qui appartenait à cette école, parlait d'Éole comme d'nn homme éminemment habile dans la navigation et exact en prédisant le temps [2], tandis qu'il ne voyait dans les divinités supérieures que la personnification des diverses parties du monde [3]. D'un autre côté, le géographe Strabon, qui est loin d'avoir en estime l'œuvre d'Évhémère, ramène néanmoins à des faits purement humains les légendes sur les héros et les êtres poétiques. Ne voulant pas les considérer comme de simples fictions et ne pouvant, d'un autre côté, les prendre à la lettre, il cherchait naturellement à dégager le fait historique qu'il y croyait renfermé [4]. Cette considération,

1. PHILOCHORE, fr. 46 dans les *Hist. graec. fr.*, t. I. Cf. p. LXXXIV.
2. Cf. LOBECK, *Aglaoph.*, p. 139. — 3. Cf. KRAHNER, p. 51 et suiv.
4. STRAB., I, 9, p. 20. Cf. GROTE, *Hist. de la Grèce*, II, p. 139 et suiv.

qui dut guider bon nombre d'écrivains dans la manière d'exposer les légendes, est clairement définie par Paléphate, et nous verrons, en comparant ses idées avec celles d'Évhémère, que l'interprétation historique part d'un tout autre principe que l'évhémérisme. D'après Paléphate, toutes les légendes ont un fond de vérité, mais les poètes et les logographes les ont entourées de détails merveilleux et invraisemblables afin d'étonner le public. « Pour moi, ajoute-t-il, je sais que ces choses n'ont pas pu se passer comme elles sont racontées, et, d'un autre côté, je pense aussi que, si elles n'avaient pas eu lieu, on ne les aurait jamais racontées [1]. » Telle a pu être la considération qui a inspiré les interprétations que nous trouvons dans les auteurs cités plus haut ; il est possible aussi que plusieurs d'entre eux, que nous ne connaissons, du reste, que par peu de lignes, aient été de vrais évhéméristes ; mais nous avons voulu montrer que, sur la foi de ce qui nous en reste, nous ne pouvons pas les considérer comme tels. En cherchant à séparer l'interprétation historique du système d'Évhémère, nous avons eu pour but de limiter, autant que nous le permet l'état fragmentaire des traditions, l'influence que son livre a pu exercer sur l'étude et l'explication des mythologies anciennes.

Cette influence fut, d'ailleurs, encore suffisamment grande. Nous voyons, par le livre de Cicéron sur la nature des dieux, que les évhéméristes qu'il appelle *theologi* formaient dans

1. PALAEPH., init. apud WESTERMANN, *Scriptores mythol.*, p. 268, cité par GROTE, II, p. 142, note. Cf. BÖTTIGER, *Kunstmyth.*, I, p. 187.

l'interprétation des mythes une école importante. Afin de pouvoir expliquer plus facilement les légendes contradictoires relatives à une même divinité qui, par l'effet du syncrétisme religieux, renfermait souvent en elle les dieux de différents cultes et même de différents peuples, les évhéméristes décomposaient ces êtres divins en plusieurs personnages historiques ayant une origine et une nationalité distinctes[1]. Ainsi, ils reconnaissaient trois Jupiter, dont les deux premiers étaient nés en Arcadie. L'un était fils d'Éther, qui était également le père de Proserpine et de Liber; l'autre, fils de Coelus et père de Minerve qui, disaient-ils, avait inventé la guerre. Le troisième Jupiter était né de Saturne dans l'île de Crète. Ils admettaient également plusieurs hommes déifiés sous le nom de *Soleil*. Il y en avait un qui était fils de Jupiter et petit-fils d'Éther; un autre, fils d'Hypérion; un troisième, fils de Vulcain; un quatrième, Rhodien, qui avait eu pour mère Acantho dans les temps héroïques et fut le père de Ialysus, Camirus et Lindus; un cinquième enfin, dont on prétendait que Aétès et Circé étaient nés dans la Colchide. Les évhéméristes faisaient de même pour les autres divinités, comme pour Vulcain, Mercure, Apollon, Diane, Bacchus et Minerve[2].

1. C'est ce genre d'interprétation que Jo. Lydus *(de Mensibus*, IV, 48) appelle : τὸν ἡρωϊκὸν καὶ μεριστικὸν λόγον.

2. V. Cic., *de nat. deorum*, III, 21, 53, sqq. Cf. 16, 42. Lucius Ampelius dans son *Liber memorialis* (IX) consacre également tout un chapitre à ce genre d'explications.

§ II.

Dans les premiers siècles de notre ère, les luttes du christianisme naissant contre le paganisme donnèrent à la doctrine d'Évhémère un regain de popularité. Plusieurs des apologistes chrétiens qui, avant leur conversion, s'étaient adonnés à la philosophie païenne, ne dédaignèrent pas d'y chercher des armes pour la combattre. Tandis que les derniers défenseurs du polythéisme s'efforçaient de le soutenir par les subtilités de l'allégorie[1], les chrétiens tâchaient de le ruiner en prouvant que les dieux anciens n'étaient que de simples mortels à qui la reconnaissance ou la sottise des hommes avait élevé des autels et des temples. Évhémère devint pour eux une autorité dont ils exaltaient la valeur: ils le représentaient comme celui qui avait le mieux compris l'origine des divinités païennes, et saint Clément d'Alexandrie n'hésitait pas à le mettre au nombre des philosophes anciens qui se sont le plus rapprochés de la vérité[2], tandis que Lac-

1. Tatianos (*c. Graec.*, p. 160) dit : Πείσθητέ μοι, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, μήδε τοὺς μύθους, μήδε τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσατε. Cf. LOBECK, *Aglaoph.*, p. 1271.

2. *Protrepticos*, p. 20, Potter (alias, p. 15, A) : Θαυμάζειν ἔπεισί μοι, ὅτῳ τρόπῳ Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον... καὶ τινὰς ἄλλους συχνοὺς σωφρόνως βεβιωκότας καὶ καθεωρακότας ὀξύτερόν που τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων τὴν ἀμφὶ τοὺς θεοὺς τούτους πλάνην, ἀθέους ἐπικεκλήκασι, εἰ καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτὴν μὴ νενοηκότας, ἀλλὰ τὴν πλάνην γε ὑπωπτευκότας ὅπερ οὐ σμικρὸν εἰς ἀληθείας φρονήσεως ζώπυρον ἀναφύεται σπέρμα.

tance et saint Augustin[1] le citaient comme un historien fidèle et consciencieux. Dans ce concert d'éloges, nous ne remarquons qu'une seule voix discordante. Un des plus anciens apologistes grecs, saint Théophile d'Antioche[2], le flétrit comme un athée qui livre le monde au hasard. Il avait sans doute conservé dans son âme chrétienne quelque chose du sentiment national qui l'empêchait d'applaudir à celui qui avait traîné dans la boue les dieux de ses pères.

Dans les temps modernes, l'évhémérisme a également trouvé parmi les mythologues et les historiens un assez grand nombre d'adhérents. Il s'est présenté sous deux formes principales. Au XVIIe siècle, on cherchait de préférence dans les dieux païens des personnages de la Bible : ainsi Cronos ou Saturne était identifié avec Adam ou Noé, de même que Jupiter, Neptune et Pluton représentaient Sem, Cham et Japhet. Les plus illustres représentants de cette école furent G. J. Vossius, Bochart et Huet, l'évêque d'Avranches[3]. Au XVIIIe siècle, la manière de voir se modifia un peu : on considéra généralement la mythologie grecque et celle des Romains comme indépendantes de la tradition biblique, et on y chercha des personnages historiques appartenant aux premiers temps de la Grèce. Ce système d'herméneutique fut longtemps en vogue en France[4] et l'abbé Banier l'a pris

1. LACT., I, c. 11 et passim. SAINT AUGUSTIN, *C. D.*, VI, 7.

2. THEOPH., *ad Autol.*, III, 7.

3. Cf. MAX MUELLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. fr., t. II, p. 133 et suiv.

4. Voir le mémoire de Foucher : « *Recherches sur l'origine et la nature*

pour base d'un ouvrage dont le titre seul indique déjà les tendances : c'est « *la Mythologie et les fables de l'antiquité expliquées par l'histoire.* » Ce livre jouit d'une certaine réputation même dans les pays étrangers, comme en Angleterre et en Allemagne où il obtint les honneurs d'une traduction[1]. L'évhémérisme compta aussi des adeptes dans ce dernier pays, entre autres Hüllmann, Kannegiesser, Hoeck et Böttiger[2]. Cette doctrine, en se répandant de cette manière, a causé des erreurs bien funestes, non seulement dans l'exposition des religions antiques, mais aussi dans les recherches sur l'histoire primitive de la Grèce et de Rome. Combien d'écrivains, même de nos jours, bâtissent sur cette interprétation erronée de la mythologie des systèmes qui pêchent par la base, et, croyant trouver dans les mythes des documents sur l'histoire des temps primitifs, en tirent des conclusions plus éloignées de la vérité que la mythologie elle-même. Nous ne disconviendrons pas que dans l'immense collection de mythes et de légendes, il ne puisse s'en trouver qui soient l'écho de faits historiques, principalement quand il s'agit des héros qui, comme nous l'avons vu, se trouvaient davantage mêlés aux souvenirs politiques des peuples ; mais il est très diffi-

de l'Hellénisme ou de la Religion de la Grèce, » dans les mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXXIV, 435, suiv., 462, suiv. ; t. XXXV, p. 1, suiv.

1. Voir MAX MUELLER, II, p. 132. Le livre de Banier fut traduit en allemand par Schlegel et Schröckh (Wittenberg, 1754-66).

2. HUELLMANN, *Anfänge der Griech. Gesch.*, Königsb. 1814 ; KANNEGIESSER, *Grundriss der Alterthumsw.*, Halle, 1815 ; HOECK, *Kreta ;* BÖTTIGER, *Kunstmythologie.* Cf. PRELLER, *Griech. Myth.*, I[2], p. 21, à la fin.

cile, sinon entièrement impossible, d'y discerner la vérité de la fiction. Dans tous les cas, le système d'Évhémère, qui est avant tout l'invention d'un sceptique, doit être condamné sans retour. La critique moderne, aidée surtout par la comparaison des langues et des mythologies de la Grèce et de l'Inde antique, a démontré que les religions païennes étaient nées en grande partie du culte des forces et des phénomènes de la nature, et que ni les dieux ni même les plus anciens héros n'avaient jamais été des hommes.

CHAPITRE VII.

CONCLUSION.

Après avoir rassemblé et discuté les renseignements qui nous restent sur Évhémère, tâchons de lui trouver sa véritable place dans l'histoire des lettres grecques.

Évhémère ne mérite à aucun titre d'être rangé parmi les philosophes. Ce n'est pas la doctrine sur laquelle repose son histoire des dieux qui pourrait lui valoir cet honneur. Nous avons pour le moins le droit de douter que cette doctrine fût chez lui le résultat d'une véritable conviction, car, dans son livre, il ne l'expose nullement avec cette franchise et cette sévère impartialité qu'on doit à toute opinion qu'on respecte. On a été vraiment trop loin en représentant l'Inscription sacrée comme « une œuvre destinée à intéresser les imaginations curieuses à la cause de la philosophie[1]. » Si Évhémère avait eu pour but d'exercer sur les esprits une action salu-

1. EGGER. Dans le *Dict. des sciences philos.* de FRANCK, au mot Évhémère.

taire en les convertissant à une opinion qu'il aurait considérée comme digne de foi, il n'aurait pas bâti son livre sur des mensonges qui ne pouvaient échapper à un examen sérieux: il se serait contenté de ce que les croyances populaires et le culte lui-même donnaient d'arguments à son système sans en compromettre l'autorité par des fables. Évhémère ne fut donc pas un homme curieux de la vérité et cherchant à la faire prévaloir chez les autres : ce fut un sophiste et un rhéteur dont le principal dessein, en composant l'Inscription sacrée, était de ruiner et de ridiculiser les croyances nationales par l'exposition d'une doctrine à laquelle il n'ajoutait sans doute lui-même qu'une foi bien médiocre. Cette préoccupation se remarque jusque dans les maigres débris qui nous restent de son livre; nous la constatons dans ce travestissement systématique des traditions religieuses, dans cette manière d'agir irrévérencieuse à l'égard des dieux qui fait penser aux persiflages d'un Lucien ou d'un Voltaire. Non content de combattre la religion hellénique en niant la divinité des dieux populaires (ce qui pouvait être une entreprise naturelle et admissible de la part même d'un écrivain sérieux ou d'un philosophe), il chercha à la déshonorer, en présentant les dieux sous un côté cruel ou perfide et les ravalant quelquefois jusqu'aux conditions les plus viles et aux rôles les plus odieux. Quelles que soient les erreurs d'une religion, on n'a jamais le droit de l'insulter : elle mérite le respect qu'on doit à toute opinion qui a été pendant des siècles l'âme et la vie d'un peuple; il y a toujours assez de moyens pour la combattre sans recourir au

mensonge et au ridicule, ces armes du sophiste qui sont tout aussi dangereuses pour la vérité que pour l'erreur. Or, n'oublions pas qu'Évhémère était un Grec ; que les dieux qu'il outrageait étaient les dieux de ses pères; que la religion qu'il cherchait à avilir avait inspiré la plupart de ces chefs-d'œuvre de l'art et de la littérature qui faisaient la gloire de la Grèce. Et pourquoi insulter à tous ces souvenirs? Était-ce au moins pour faire triompher la cause de la vérité? Non, nous l'avons vu, ces odieuses attaques, qui ont indigné les cœurs honnêtes comme les Callimaque et les Plutarque, n'avaient d'autre but que de plaire au public sans foi et sans principes de cette époque de doute et de scepticisme.

Cependant, si nous n'avons que du mépris pour le sophiste, nous ne pouvons refuser à l'écrivain un certain mérite. Une fois mise à sa place au milieu des écrits des Iambule, des Hécatée d'Abdère et de tant d'autres rhéteurs, l'Inscription sacrée y occupe un rang distingué. Pour le but qu'il voulait atteindre, Évhémère a montré une habileté et un talent incontestables. Quel sujet plus propre à intéresser que cette prétendue histoire des dieux découverte dans de secrètes archives et qui ne plaisait pas seulement par sa nouveauté, mais trouvait dans le culte, les croyances et les événements contemporains mille points d'appui! Le public incrédule (et il était nombreux alors) semblait donc préparé aux théories qui y étaient exposées ; de plus, il trouvait dans les inventions concernant la Panchaïe le merveilleux qu'il aimait à retrouver dans les œuvres en apparence les plus sérieuses. Cependant Évhémère, tout en sacrifiant à cet engouement de

son siècle pour le merveilleux et l'extraordinaire, ne se laissa pas entraîner aux excès dans lesquels tombèrent un grand nombre de ses contemporains et de ses successeurs. Bien supérieur à eux par l'intérêt de son sujet et de sa doctrine, il les surpassa également par le degré de vraisemblance qu'il sut donner à son roman, en gardant, jusque dans ses fictions, cette juste mesure qui dénote un homme de goût et un véritable artiste.

C'est à ce livre si habilement composé et répondant en tous points aux goûts du public, que l'évhémérisme dut une grande partie de son succès. L'Inscription sacrée n'eut pas seulement des lecteurs, mais aussi des imitateurs qui trouvaient dans le système d'Évhémère un moyen facile de donner quelque intérêt à leurs élucubrations et espéraient qu'en faisant de nouvelles histoires des dieux, ils obtiendraient la même vogue que leur modèle. C'est ainsi que l'évhémérisme, pénétrant de plus en plus dans l'étude et l'exposition des mythologies anciennes, finit par devenir, pour les incrédules et les chrétiens, un des systèmes d'interprétation les plus en faveur, mais aussi un des plus dangereux, puisqu'il fit méconnaître jusque dans ces derniers temps les véritables origines du polythéisme.

ANNEXE A.

Krahner *(Grundliniën zur Geschichte des Verfalls der röm. Staatsrel.,* p. 37 et suiv.) refuse de croire à l'authenticité des passages attribués par Lactance à l'*Évhémère* d'Ennius[1]. Non content de constater que par la forme, ils diffèrent complétement de la langue du vieux poète, il suppose qu'ils ont été composés par Lactance lui-même. Cependant l'apologiste chrétien les présente comme empruntés textuellement à la traduction d'Ennius, et il les introduit dans des termes qui ne laissent aucun doute sur l'origine qu'il leur attribue : « *Ennius quidem in Euhemero... dicit* (c. 13) » ; « *Haec Ennii verba sunt* (c. 14) » ; « *In sacra historia sic Ennius tradit* (c. 11) », voilà des expressions bien nettes et bien précises. Il nous semble que pour s'inscrire en faux contre de telles affirmations, il faut des raisons concluantes. Or, celles que fait valoir Krahner ne présentent nullement ce caractère.

1. G. F. Schoemann semble être du même avis que Krahner. (Voir sa note sur CICÉRON, *N. D.*, I, 42, 119.)

En effet, si Lactance est le seul qui nous cite des passages de cette *historia sacra*[1] (en supposant que Hygin[2] ait consulté l'ouvrage grec), cela ne peut être considéré que comme un fait fortuit et ne saurait servir d'argument dans la question. Quant à l'importance que l'auteur chrétien attribue à ses citations, nous n'y voyons rien que de naturel, de même que dans sa tentative de les confirmer par l'autorité de la sibylle d'Érythres[3] : du moment qu'il admettait que les dieux païens n'avaient été que des hommes, les écrits qui semblaient prouver son système devaient avoir à ses yeux une grande valeur historique. Enfin, s'il parle de la traduction faite par Ennius à peu près dans les mêmes termes que Cicéron[4] (qu'il prenait du reste pour modèle, et qu'il cite souvent textuellement[5]) nous ne pouvons nullement en conclure qu'il ne connut cette traduction que par le livre *sur la Nature des dieux*[6].

Krahner émet ensuite l'opinion que Lactance aurait com-

1. V. KRAHNER, p. 38.

2. V. les fragments d'Évhémère (I et III).

3. KRAHNER, p. 38, rem. 3. LACT., *Inst. div.*, I, 14, 8 : « Haec historia quam vera sit, docet sibylla Erythraea, eadem fere dicens, nisi quod in paucis, quae ad rem non attinent, discrepat ».

4. KRAHNER, p. 38, rem. 3. CIC., *de natura deorum*, I, 42, 119 : « Euhemerus... quem noster *et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius.* » LACT., *Inst. div.*, I, 11 : « Hanc historiam *et interpretatus est Ennius et secutus.* »

5. V. p. ex. le ch. 15 du livre I des *Inst. div.* et passim. Cf. TEUFFEL, *Geschichte der röm. Literatur*, § 393, notes 4 et 9.

6. Voir note 4.

posé ses citations d'après le résumé de Diodore[1]. La chose ne nous paraît guère possible, car, quoi qu'en dise le critique allemand, une simple comparaison des deux auteurs prouve que les citations renferment un grand nombre de détails qui ne se rencontrent pas dans la sèche analyse de l'écrivain grec. Admettons un instant avec Krahner que, dans la partie de cette analyse qui n'a pas été rapportée par Eusèbe, a pu se trouver l'indication des autres héros dont Zeus s'appropria les noms[2]; supposons même que l'histoire d'Aphrodité dont Lactance aurait tiré son passage concernant cette déesse y était également indiquée[3] : nous ne pourrons cependant pas méconnaître que la première partie de l'analyse de Diodore a été citée textuellement (*κατὰ λέξιν*) par Eusèbe[4] et que celle-ci

1. KRAHNER, pp. 38 et 39.

2. KRAHNER, p. 39 : « Am meisten aber wird das ausgesprochene Urtheil dadurch unterstützt, dass in den sämmtlichen Fragmenten sich Nichts finde, was nicht Diodor auch hätte, oder wenigstens — da Eusebius nur unvollständig excerpirt—wahrscheinlicher Weise erzählt hat. » Et en note: « Hätten wir Diodors Auszüge vollständig, so würden wir gewiss auch von den übrigen Heroën lesen deren Namen Zeus sich aneignete, wie von Kasios ».

3. Krahner (p. 39, n. 3) pense que le passage relatif à Vénus se trouvait dans les *Annales* où Ennius célébrait les origines d'Énée. Le poète latin, comme le fait justement remarquer Sieroka (p. 6), eût adressé un compliment bien peu flatteur au héros vénéré de la race latine en lui donnant pour mère la plus vile des courtisanes!

4. EUSEB., *Praep. Evang.*, II, c. 2, p. 59 : Ὁ Διόδωρος καὶ ἐν τῇ ἕκτῃ ἀπὸ τῆς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου γραφῆς ἐπικυροῖ τὴν αὐτὴν θεολογίαν ὧδε κατὰ λέξιν φάσκων· περὶ θεῶν κ. τ. λ.

n'a pu fournir à Lactance de quoi composer ce qu'il dit de Coelus, de Saturnus et de la jeunesse de Jupiter. Krahner l'a si bien compris qu'il suppose que l'auteur latin aurait en outre utilisé certains vers détachés de l'œuvre d'Ennius[1]; mais ce n'est encore ici qu'une hypothèse toute gratuite qui ne prouve que l'embarras où il se trouve pour établir sa conjecture. Les raisons données par Krahner ne nous semblent donc pas suffisantes pour mettre en doute la sincérité de l'apologiste chrétien.

Cependant, il reste encore une objection, et celle-ci est sans contredit la plus grave. C'est que la prose des citations de Lactance diffère généralement de la langue poétique et archaïque d'Ennius. Comment concilier ce fait avec les affirmations expresses de l'apologiste chrétien? Pour sortir de cette difficulté, nous devons, il est vrai, avoir recours à une conjecture; mais cette conjecture est de beaucoup préférable aux négations hardies de Krahner. Nous admettons, avec quelques critiques[2], que Lactance prit ses extraits dans une rédaction en prose de l'œuvre d'Ennius. Cette hypothèse n'a rien d'improbable. L'interprétation historique des mythes étant en assez grande faveur chez les Romains, surtout de-

1. P. 38 : « ... so wird man doch unwillkürlich zu der Ansicht geführt, es habe Lactanz die fragliche *historia sacra* auf den Grund seiner Kentniss des Euhemerus bei Diodor, und vielleicht auch einiger als Ennianisch bekannten Verse, selbst zusammengesetzt, oder wenigstens als neugefertigte angewendet. »

2. V. TEN BRINCK, *Euhemeri reliquiae versibus quadratis*, p. IV : VAH-

puis le siècle d'Auguste [1], l'ouvrage d'Évhémère continuait à présenter un certain intérêt et l'on dut songer tout naturellement à le mettre à la portée du public en le dépouillant de ce qu'il avait de trop dur et de trop insolite dans la langue de l'ancien poète latin. Du reste, on retrouve encore dans les citations de Lactance des particularités de style qui semblent appartenir à Ennius [2], ainsi que des traces nombreuses du mètre primitif, comme l'ont prouvé les essais parfois concluants de Ilberg et de Ten Brinck [3], tandis qu'elles ressemblent peu, avec leur prose sèche et sans couleur, au style pur et harmonieux du disciple de Cicéron [4].

LEN, *Ennianae poësis reliquiae*, p. XCIV, et TEUFFEL, *Gesch. der röm. Liter.*, § 102, 6.

1. V. GASTON BOISSIER, *La religion romaine, d'Auguste aux Antonins*, t. II, p. 139 et suiv.
2. V. VAHLEN, p. XCIV, et surtout GANSS, *Quaest. Euhem.*, p. 10, sqq.
3. V. VAHLEN et TEN BRINCK, ouv. cités.
4. Cf. TEUFFEL, ouv. cité, § 393, 1 et 9.

ANNEXE B.

Les assertions des modernes qui représentent Évhémère comme un disciple de l'école de Cyrène reposent, croyons-nous, sur les arguments suivants :

I. Évhémère est souvent cité par les anciens à côté de Théodore pour ses opinions sur les dieux [1].

1. Voici les différents passages auxquels il est fait allusion :

PS. PLUT., *de placitt. phil.*, I, 7 : Ἔνιοι τῶν φιλοσόφων, καθάπερ Διαγόρας ὁ Μήλιος, καὶ Θεόδωρος ὁ Κυρηναῖος, καὶ Εὐήμερος ὁ Τεγεάτης καθόλου φασὶ μὴ εἶναι θεούς.

SEXT. EMP., *adv. math.*, IX, p. 402 (Bekker) : μὴ εἶναι (θεούς) οἱ ἐπικληθέντες ἄθεοι, καθάπερ Εὐήμερος.... καὶ Διαγόρας ὁ Μήλιος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Θεόδωρος καὶ ἄλλοι παμπληθεῖς....

GALEN., *de hist. phil.*, c. 8 (tome XIX, p. 250, Kuhn) : τοὺς μὲν τῶν προτέρων φιλοσοφησάντων εὑρήκαμεν θεοὺς ἠγνοηκότας, ὡς Πρωταγόραν τὸν Ἠλεῖον καὶ Θεόδωρον τὸν Κυρηναῖον καὶ Εὐήμερον τὸν Τεγεάτην· οὐ γὰρ εἶναι θεοὺς εἰπεῖν τετολμήκασιν.

CLEM. ALEX., *Protrept.*, p. 15, A : θαυμάζειν ἔπεισί μοι ὅτῳ τρόπῳ Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον καὶ Νικάνορα τὸν Κύπριον, καὶ Διαγόραν, καὶ Ἵππωνα

II. Son livre niait réellement l'existence de la divinité.

Nous essaierons d'établir la valeur de l'une et de l'autre de ces raisons.

I. Si certains auteurs, croyant qu'Évhémère n'admettait pas l'existence d'un principe divin, le mettent à côté de Théodore qui, pour eux, est le type de l'athée, rien de plus naturel; mais ce rapprochement ne prouve nullement qu'ils les aient considérés comme faisant partie de la même école philosophique. En effet, Évhémère n'est pas cité avec le seul Théodore, mais aussi avec d'autres athées appartenant à des sectes complétement différentes de celles de Cyrène et dont on ne songe cependant pas à le rapprocher. Plutarque, par exemple, le met aussi à côté de Diagoras de Mélos qui appartenait à l'école atomistique de Démocrite [1]. De même, Sextus Empiricus, dans sa liste des principaux athées, nomme, après Évhémère, Diagoras, ensuite le sophiste Prodicos de Céos, et seulement alors le philosophe Théodore. Une semblable observation peut se faire pour les passages de Galien, de saint Clément d'Alexandrie et d'Arnobe. Il est même tel endroit d'Élien où le Messénien est cité avec cinq autres athées sans

τὸν Μήλιον, τόν τε Κυρηναῖον ἐπὶ τούτοις ἐκεῖνον — ὁ Θεόδωρος ὄνομα αὐτῷ — ἀθέους ἐπικεκλήκασιν.

Arnob., *adv. Gent.*, IV, 29 : Possumus quidem hoc in loco omnes istos nobis quos inducitis atque appellatis deos homines fuisse monstrare, vel Agrigentino Euhemero replicato,... vel Nicagora Cyprio, vel Pellaeo Leone, vel Cyrenaeo Theodoro vel Hippone ac Diagora Meliis, vel auctoribus aliis mille.

1. V. Pauly, *Realencycl.*, au mot Diagoras.

que le nom de Théodore y figure [1]. On ne peut donc tirer, de la réunion des noms d'Évhémère et de Théodore, la moindre conclusion en faveur d'une communauté de doctrines philosophiques.

II. D'un autre côté, quand on étudie les débris de l'Inscription sacrée, on n'y trouve absolument rien qui rappelle les doctrines de Théodore ou d'un autre chef de l'école Cyrénaïque. Si même il était prouvé qu'Évhémère y niait formellement l'existence des dieux, on n'en pourrait pas encore conclure qu'il suivît la doctrine de Théodore : car on peut être athée en s'appuyant sur des principes philosophiques complétement différents. Mais nous voyons au contraire que, loin de nier leur existence, il parlait dans son livre de puissances surnaturelles, de dieux célestes, qu'il distinguait soigneusement des dieux sortis de l'apothéose [2]. Ces assertions étaient-elles sincères? il serait difficile de l'affirmer ; mais nous hésitons à croire qu'après avoir renversé avec tant d'audace les divinités nationales, il eût mis à leur place d'autres dieux qu'il aurait considérés comme aussi imaginaires que les premiers. Quant aux dires des anciens qui citent Évhémère parmi les athées, nous savons que nous ne devons y attacher qu'une médiocre importance : incapables la plupart du temps de s'élever au-dessus des bornes étroites de leur théologie, ils n'étaient que trop enclins à avilir de ce nom ceux qui avaient sur la divinité des opinions différentes

1. AEL., *V. H.*, II, 31.
2. Voir pages 63 et 64.

des leurs[1]. D'ailleurs, nous le répétons, quand même on prendrait au sérieux ces accusations d'athéisme lancées contre Évhémère, on n'aurait pas encore le droit de le rapprocher, pour ce seul motif, de l'école des Cyrénaïques.

Indiquons, en terminant, une erreur assez curieuse qui se rencontre dans la traduction de Plutarque faite par Amyot. Voici comment on y lit le passage concernant les athées : « Aucuns des philosophes, comme Diagoras Mélien et Théodorus Cyrenien *(sic)* et Euemerus natif de Tégée, ont tenu resoluëment qu'il n'estoit point des Dieux. Et *quant à Euemerus Cyrenien,* Callimachus le donne ouvertement à entendre en ses carmes Iambiques, là où il dit....[2] » Est-ce par une erreur de traduction qu'Évhémère est appelé Cyrénéen, ou bien le texte employé par Amyot portait-il : *τὸν δ' Εὐήμερον τὸν Κυρηναῖον*[3]? Nous l'ignorons. Dans tous les cas, nous n'oserions croire que cette erreur ait donné naissance à l'opinion qu'Évhémère appartenait à l'école de Cyrène.

1. Voir page 64. Cf. SEXT. EMPIR., *adv. Math.*, IX, cc. 55 et 56 (Bekker) et BÖTTIGER, *Kunstmythologie*, I, p. 182 et suiv.

2. *Les œuvres morales et meslées de Plutarque translatées du Grec en François par Messire Jacques Amyot, etc.* MDLXXII, tome II, p. 443.

3. Le véritable texte est : τὸν δ' Εὐήμερον καὶ Καλλίμαχος ὁ Κυρηναῖος αἰνίττεται κ. τ. λ.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

CHAPITRE I.

Indications sur la vie d'Évhémère.

CHAPITRE II.

Le livre d'Évhémère.

Chapitre V.

Influence de l'évhémérisme.

Chapitre VI.

L'évhémérisme dans la littérature.

Chapitre VII.

Conclusion.

Annexes.

THÈSES.

I.

L'assertion de Plutarque (Lycurg. c. 8) concernant le partage des terres sous Lycurgue, est une invention des temps postérieurs à ce législateur.

II.

L'opinion des savants qui placent la désignation des archontes athéniens par la voie du sort *après* la bataille de Platées, me semble de beaucoup la plus probable.

III.

C'est à tort que Niebuhr, Lange et d'autres savants, à propos de la création des anciens rois de Rome, confondent la *patrum auctoritas* avec la *lex curiata de imperio*.

IV.

Les tribuns de la plèbe, jusqu'à l'adoption de la *lex Publilia*, ont été élus par les plébéiens assemblés par curies, et non par les *comitia centuriata*.

V.

Le *censorium funus* dont parle Tacite est le même que le *publicum funus* : ce sont des funérailles faites aux frais de l'État, et non, comme le prétend Juste Lipse, suivi par Brothier, Pauly, Orelli et d'autres, des funérailles telles qu'on les accordait aux censeurs.

VI.

La θυμέλη des théâtres grecs n'est pas un autel placé au milieu de l'orchestre, mais une estrade élevée devant le λογεῖον, et sur laquelle se tenait le chœur.

VII.

Le Destin (Μοῖρα, Αἶσα), pouvoir encore indépendant de Zeus dans l'Iliade, n'est plus dans l'Odyssée que la décision de ce dieu.

VIII.

Apollon λύκειος ou λύκιος est proprement *le dieu qui protége les troupeaux contre les loups,* et non, comme le prétendent la plupart des modernes, *le dieu lumineux.*

IX.

Welcker (*Die griech. Trag.* p. 909) et, avant lui, Valckenaer (*Diatribe in Euripidis perd. dramat. reliq.* c. II) ont eu tort d'attaquer, le premier comme une anecdote inventée d'après celle que rapporte Plutarque au sujet de Xénocrate (περὶ φυγῆς c. X), le second, comme un récit inexact, le passage suivant d'Élien (V. H. II, 13) : Ὁ δὲ Σωκράτης σπάνιον μὲν ἐπεφοίτα τοῖς θεάτροις, εἴ ποτε δὲ Εὐριπίδης ὁ τῆς τραγῳδίας ποιητὴς ἠγωνίζετο καινοῖς τραγῳδοῖς, τότε γε ἀφικνεῖτο. καὶ Πειραιοῖ δὲ ἀγωνιζομένου τοῦ Εὐριπίδου καὶ ἐκεῖ κατῄει.

X.

La part que les anciens attribuent à Pisistrate dans la composition des poèmes homériques, doit être réduite à la rédaction d'un texte officiel dans le genre de celui que fit faire l'orateur Lycurgue pour les œuvres des trois grands tragiques.

XI.

Des deux poèmes qui composent le prétendu hymne homérique à Apollon, le second, célébrant le dieu de Delphes, n'est qu'une imitation du premier faite par un poète de l'école d'Hésiode.

XII.

L'*Oedipe Roi* de Sophocle nous représente, sous son aspect le plus sombre, le pouvoir inexorable du Destin.

XIII.

Je considère comme complétement erronée l'appréciation suivante de A. Couat (*De Horatio veterum latinorum poëtarum udice*, p. 34) sur la satire IV du livre I d'Horace : « Haec quarta satira mihi videtur septimam et secundam sequi ; in ea profecto Horatius rebus novis infensus et nondum oblitus prioris reipublicae, Lucilii more in pessimos adversariorum invehitur, stiloque in modum teli reperto utitur ut causam defendat. Stat etiam tum a victis partibus juvenis scriptor, fugamque apud Philippos, desperatas Pompeianorum res, surgentem Octavii fortunam, atque imprimis propriam humilitatem egestatemque contumeliosam ulciscitur. „

XIV.

Les vers 16 et suiv. de l'*Oedipe Roi* de Sophocle doivent être écrits comme suit :

οἱ μὲν οὐδέπω μακρὰν
πτέσθαι σθένοντες, οἱ δὲ σὺν γήρᾳ βαρεῖς·
ἱερεὺς ἔγωγε Ζηνός, οἱ δ' ἐπ' ᾐθέων
λεκτοί·

et non, comme le veut Wecklein suivi par G Wolff :

ἱερῆς, ἐγὼ μὲν Ζηνός, οἱ δ' ἐξῆς θεῶν
λεκτοί·

XV.

Entre les vers 172 et 174 de la satire VII de Juvénal il y a une lacune, et le vers 173 est interpolé.

XVI.

Dans Juvénal (V, 47) les mots *calicem.... rupto poscentem sulpura vitro* signifient : *une coupe bonne à troquer contre des allumettes*, et non, comme le pense Weidner, *une coupe qui a besoin d'être raccommodée au moyen d'un mastic composé de soufre.*

XVII.

Dans le vers 130 de la première satire de Juvénal, il faut lire *Alabarches* et non *Arabarches.*

XVIII.

L'auteur indiqué par Horace (Sat. I, 10, 64 sqq.) sous le titre de : *rudis et Graecis intacti carminis auctor*, est le poète Lucilius.

XIX.

Dans les poèmes homériques, l'emploi du génitif du nom propre de lieu avec les mots ἄστυ, πόλις, πτολίεθρον, n'est pas entièrement équivalent à la construction appositive.

XX.

Les passages cités par Krüger (*Griech. Gramm.* II, § 30, 8) et Baumeister (*Hymni homerici* p. 173) pour prouver qu'avant la période alexandrine le duel a été employé au lieu du pluriel, ne sont nullement concluants.